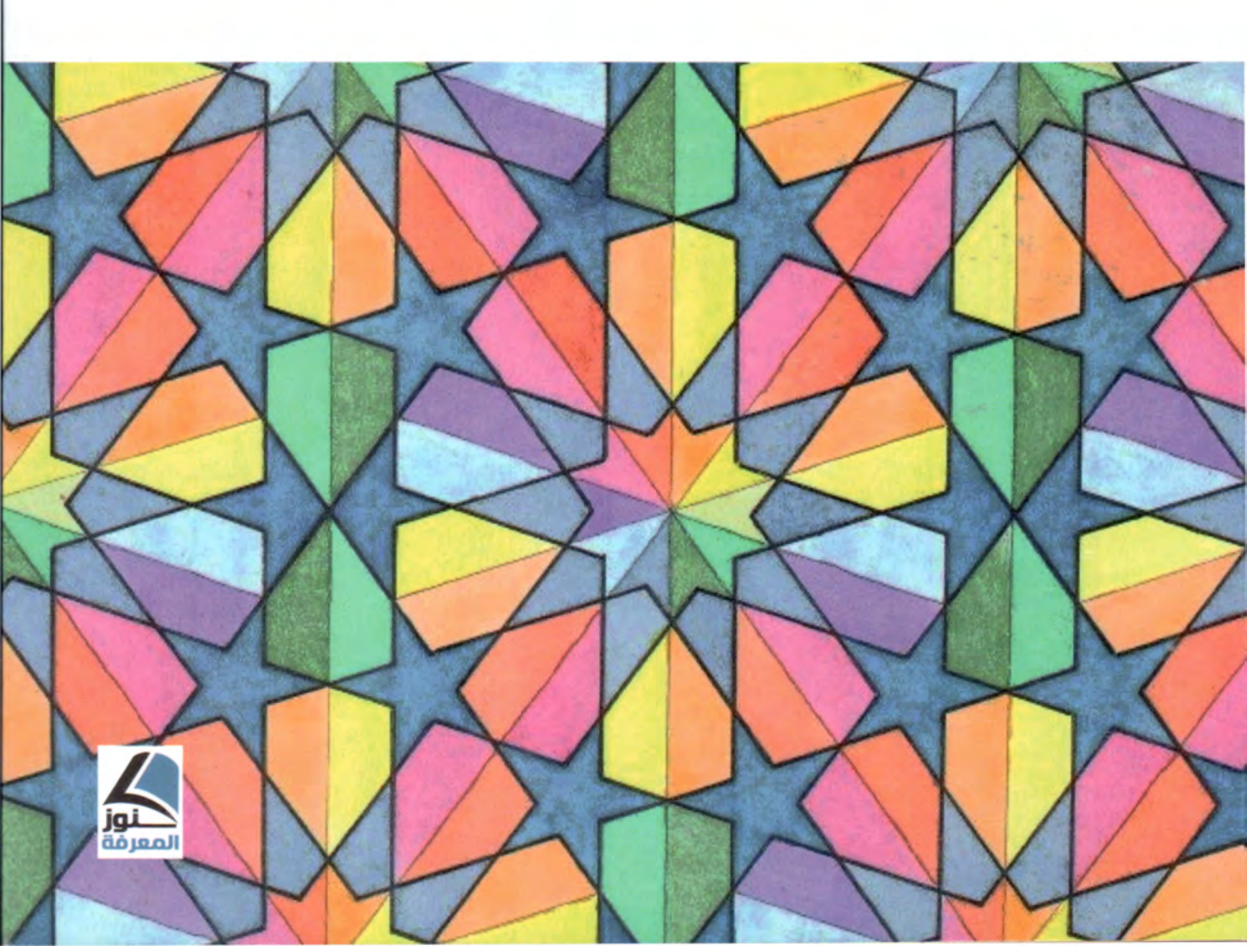
عادل المجداوي

البلاغة والهوية

في عصر النهضة العربية الحديثة

تنظيرا وممارسة



البلاغة والهوية

في عصر النهضة العربية الحديثة

تنظيرا وممارسة

عادل المجداوي



البلاغة والهوية

في عصر النهضة العربية الحديثة

تنظيرا وممارسة





المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

2022/4/2132

المجداوي، عادل المولودي
البلاغة والهوية في عصر النهضة العربية الحديثة تنظيرا وممارسة/عادل المولودي المجداوي.- عمّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2022.
194 ص،
ر.إ.: 2022/4/2132
الواصفات: البلاغة العربية//التحليل الأدبي/ الدراسات الأدبية// النقد الادبي//اللغة العربية/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى



الطبعة الأولى
1444هـ ≈ 2023م

«ليست هناك أمة أو ثقافة على استعداد لأن تتخلى عن هويتها الثقافية المكتسبة وعن رأسمالها الرمزي لقاء امتلاك العلم والتقنية. لأن التخلي عن الهوية الثقافية المتوارثة أو التنكر لها هو بالنسبة إلى أي أمة من الأمم نوع من الانتحار الحضاري».

محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص: ١٤٩.

* * *

مدخل عام
في الرؤية والمنهج

ارتبـط البحث البلاغي علـى مر العصور التاريخية بالإجابة عن سـؤال أو عدة أسـئلة، سـواء أكانت تلك الأسـئلة صريحة أم مضمـرة، ومن خـلال اطلاعنا على الدراسات المنجزة في تتبع السؤال البلاغي تبين لنا أنها تناولت بتفصيل فترات زمنية ممتدة من تراث الماضي العربي البعيد إلى العصر الحاضر؛ إذ لا يخفى ما اضطلع به أعلام التراث البلاغي من قبيل الجاحظ وابن المعتز وابن سنان الخفاجي والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم من الإجابة عن أسـئلة مرتبطـة بالنص في تنوعه، كما لا تخفى تلك المجهودات المعاصرة التي تُوسم عادة بـ«المشاريع البلاغية» التي سعت إلى تجديد البحث البلاغي باتخاذ التراث أرضية للاشتغال وتجاوزه لا التنكر له، من منطلـق أن التجديـد أو التحديث البلاغي العربي ينبغي ألا يقطـعَ الصلة مع جذوره. ومهمـا تنوعت منجزات الأعلام علـى مر العصور فقد كانت مسـكونة في جوهرها بالإجابة عن سـؤال البلاغة؛ لذلك فقد شملت فترات زمنية واسعة وممتدة من تاريخ العرب، وما دمنا ننتمي إلى العصر الحاضر فقد كان تركيزنا على البحث في الدراسات البلاغية العربية المعاصرة عن الفترات التي لم تركز فيها على هذا السؤال.

ما البلاغة؟

دفعنا هذا السـؤال للإجابة عنه مفهوميا في فترة زمنية لها طابعها الخاص نفسيا وعقليا على كل عربي مثقف، ألا وهي فترة ما عُرِف بـ«**عصر النهضة العربية الحديثة**»،

وقد انبثق هذا السؤال بعد اطلاعنا على المنجز البلاغي العربي الذي لحق هذه الفترة، فوجدنا أنه لَمَّا يُطرحْ بشكل صريح مع أي علم من أعلام البلاغة العرب المعاصرين، باستثناء محمد مشبال في كتابه «**عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث**»، الذي رصد فيه ثلاثة مفهومات للبلاغة في هذا العصر(١)، وهذا ما كاد يثني عزيمتنا نحو الخوض في الإشكال المطروح لولا الملاحظات الآتية:

انطلق الباحث في تحديده مفهوم البلاغة من نصوص أعلام لهم مكانتهم في تشكيل الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة دون ربط ذلك بما هو خارج النص. فكان هذا التوجه النصّاني عند الباحث دافعا جدّد فينا طرح السؤال، انطلاقا من إيماننا بأن البلاغة معرفة لا تتشكل بمعزل عن مقامها الحضاري، من تغيرات سياسية وثقافية واقتصادية وغيرها؛ ولذلك اهتدينا إلى أن الإشكال أكبر مما هو عليه من تحديد مفهوم البلاغة، بقدر ما هو بحث عن دوافع طرح السؤال البلاغي في ذاته، وهل كان ذلك بوعي أو بدونه عند أعلام تلك الفترة. وهو ما قادنا لاحقا إلى ربط البلاغة بالهوية(٢)، وما يتفرع عنها من إشكالات

---

(١) رصد الباحث ثلاثة تصورات لمفهوم البلاغة في هذا العصر:

أ. تصور يدمج التخييل والحجاج، ويمثله محمد عبده ورشيد رضا ولويس شيخو وجبر ضومط والأب خليل إده اليسوعي ونقولا فياض.

ب. تصور يفصل التخييل عن الحجاج، ويمثله بشكل بارز أمين الخولي.

ج. تصور ثالث مدافع عن الأدب بمفهومه التخييلي منطلقا بدون وعي من مفاهيم بلاغة الحجاج، ويمثله أحمد حسن الزيات وأحمد الشايب.

راجع: محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث: نحو بلاغة موسعة، كنوز المعرفة ـ الأردن، ط١، ٢٠٢٠. ص: ٦٦.

(٢) ينصرف هذا البحث كله إلى بحث الهوية الجماعية بدل الهوية الفردية؛ لذلك سنقتصر على كلمة «هوية» فقط للإحالة على الهوية الجماعية.

من قبيل ثنائية التراث والحداثة، والوحدة، والوطنية، والقومية... إلخ.

انشغل الباحث بقضية الأنواع الأدبية والخطابية في مؤلفات أعلام تلك الفترة، وبخاصة عند لويس شيخو، فأبان عن أفكار قيمة ليست متداولة البتة، ولا نغالي إذا قلنا إن تلك الملاحظات والآراء التي خرج بها الباحث من شأنها أن تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام البلاغية التي أضحت تطلق جزافا من اختزال وتضييق وغيرهما من الصفات السلبية، فقد أشار الباحث إلى اتساع مفهوم البلاغة حينئذ، إلا أننا لاحظنا مرة أخرى أن توجه الباحث النصّاني، في اعتكافه على النصوص دون ربطها بمتغيرات التاريخ، حال دون ربط تلك الأنواع بما هو تاريخي ومجتمعي، وتحديدا مع الأنواع الخطابية، تلك الأنواع اللصيقة بمقاماتها الواقعية، وذلك معروف منذ أرسطو، وهو ما أكّدته **كارولاين ميلر** التي تُعدُّ من أبرز الباحثين المعاصرين المنشغلين بالنوع الخطابي في جانبه المجتمعي، تقول: «تشير الأنواع الأرسطية الثلاثة إلى دور خاص ومحدود للخطابة، بحسب كوفر Kaufer، ولكنه دور جد مهم، يتمثل في «الحفاظ على الوظائف الطبيعية للدولة»»[1]، وهذا على عكس الأنواع الأدبية التي يُنظر فيها غالبا إلى سماتها الداخلية فـ«في حقول الأدب والإنشاء، يتأسس التصنيف عادة على عناصر شكلية وليست تداولية»[2]. ومن ثم خصّصنا حديثنا للأنواع الخطابية وظروف تشكلها بالربط بين العناصر الداخلية ومقامها الحضاري عموما.

كان هاجس الباحث الإشارة إلى أن مفهوم البلاغة في الفترة المدروسة (من

---

(1) Carolyn Miller, «Genre as Social Action». in: Genre And The New Rhetoric. Aviva Freedman and Peter Medway, eds. Critical Perspectives on Literacy and Education. London: Taylor & Francis, 1st Edition 1994. p: 23.

(2) Ibid, p. 26.

أواخر القرن التاسع عشر وصولا إلى الثلاثينيات من القرن العشرين[١]) يخالف ما درجت عليه فُهُوم المعاصرين من ربط البلاغة بعد القاهر الجرجاني، أي منذ القرن الخامس الهجري إلى ما قبل الصحوة البلاغية العربية المعاصرة في بداية ثمانينيات القرن الماضي، بالاختزال والانكماش ساحبة ذلك الحكم المطلق حتى على تلك الفترة. وهذا ما أضفى صبغة التنظير على الكتاب في مجمله وإن كان لا يخلو من تطبيقات جزئية، نقول ذلك بعد اطلاعنا على مشروع الباحث وإدراك خصوصيته المتمثلة في نزوعه نحو التطبيق[٢]. وإذا كانت طبيعة الانشغال قد حتمت على الباحث الاهتمام بالتنظير، فإننا حاولنا في بحثنا هذا الاهتمام تطبيقيا ـ من زاوية بلاغية موسعة مبنية على التفاعل بين الإمتاع والإقناع ـ بنصوص خطابية تنتمي إلى تلك الفترة؛ لِما للخطابة من ارتباط وثيق بالمتغيرات المجتمعية، ولما تكتسبه من قوة حجاجية في الدفاع عن الهُوية ضد الأطماع الخارجية، ومن هنا كانت الخطابة ألصق الأنواع بتحديد مفهوم الهوية تداوليا، وقد عبّر عن مكانة الخطابة آنذاك أحد الكتاب بقوله: «أما الخطابة عند المحدثين فقد صرعت الشعر، وسامَتْ الكتابة على جلال خطرها»[٣].

وإنّنا إذ نقدم هذه الملاحظات فهي ليست تنقيصا من عمل الباحث بقدر ما هي بحث في سبل إغنائه بتوسيع دائرة البحث خارج النصوص، أي في إطار

---

(١) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي الحديث، مرجع مذكور، ص: ٩.

(٢) عادل المجداوي، «الأبعاد النقدية والبلاغية في مشروع البلاغة الرحبة لمحمد مشبال »، ضمن كتاب البلاغة في أعمال محمد مشبال (حوارات قراءات شهادات)، إعداد وتنسيق عبد الفضيل ادراوي ومحمد البقالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي تطوان، ط١، ٢٠٢١.

(٣) محمد الحوفي، فن الخطابة، نهضة مصر، د ت، ص: ٢٠٦.

المقام الحضاري العام. فما نصبو إليه لا يتعارض معه؛ ولذلك لا نخفي استفادتنا الكبيرة من أفكار الباحث وآرائه الفريدة، وبخاصة تلك التي تهم حجاجية الأسلوب. زد على ذلك أن الباحث يدرك ارتباط تحليلاته بما هو نصيّ، فذلك ديدنه عن وعي وهو ما لا يخفى على كل من اطلع على مشروعه البلاغي الموسوم بـ«البلاغة الرحبة». ومن ثم يتحدد توجهنا في المزج بين التنظير والتطبيق، إذ لا نؤمن بتحليل نص دونما اطلاع عميق على شروط إنتاجه الداخلية والخارجية، وربط ذلك بتاريخية الفكر وتطوره عبر العصور.

يتخذ هذا البحث، تبعا لما سبق ذكره، مسارين اثنين يضمن تفاعلهما بحث علاقة البلاغة بالهوية، أو بصيغة أخرى البحث في التعبير عن الهوية بلاغيا سواء تنظيرا أو تطبيقا دون تعسف في إسقاط مفهومات غريبة عن المدونة المعتمدة، وأخذًا بالسياق الكلي للنصوص وانفتاحا على المقام الحضاري المؤطر لكل ذلك، دون أن ننسى مسارا تاريخيا شكلته عدة قرون، وتيسيرا على القارئ تتبع خيوط البحث، نُفصّل أمامه هذين المسارين تاركين له في الأخير حرية القراءة النقدية:

- مسار البلاغة والثقافة

إذا كانت الهوية في عصر النهضة العربية الحديثة تحيل من جهة على ارتباط الذات بمرجعيات محددة، فإنها في المقابل بحث عن تمايز نشأ في مواجهة الآخر، فأخذت تلك المواجهة مساحة هويّاتية تتدرج بين تلمّس أوجه التميز والمجابهة القوية والعنيفة بوساطة الخطاب. ولمّا كانت البلاغة إحدى سمات «العروبة»؛ فقد تجلّى سؤالها بداية مع مطلع النهضة في سياق مقارنتها بالبلاغة الأوربية، والفرنسية تحديدا. وكان ذلك لحظة الاتصال العربي بالغرب في زمن محمد عليّ باشا تحديدا. وهذا ما يجسده رفاعة الطهطاوي في قوله: «وهذا العلم [البلاغة]

بهذه الحيثية ليس من خواص اللغة العربية، بل قد يكون في أيّ لغة كانت من اللغات، فإنه يعبر عن هذا العلم في اللغات الإفرنجية بعلم «الريثوريقي»، نعم، هذا العلم في اللغة العربية أتم وأكمل منه في غيرها، خصوصا علم البديع...»[١].

ينطلق الطهطاوي من منظور بلاغي مقارن إلا أنه إذا كان في البداية يقر بالتمايزات البلاغية بين اللغات؛ فإنه من جهة أخرى يغالي إذ يجعل بلاغة العرب أتمّ من غيرها على وجه الإطلاق، والطريف أن سمات الكمال انصبت عنده على البديع الذي لطالما كان يُنظر إليه في عصر النهضة على أنه تابع لعلمي البيان والمعاني امتدادا للتصور السكاكي، هذا بالإضافة إلى بلاغة القرآن. غير أن أهم ملاحظة بلاغية في كلام الطهطاوي تجسدت في وقوفه على التفرقة بين البلاغة العلمية والبلاغة الإنشائية؛ ولذلك قال: «نسبة علم البلاغة للبلاغة كنسبة العروض للشعر، فحينئذ قد توجد البلاغة عند من لا يحسن علم البلاغة، كما أنه قد يحسن علم البلاغة غير البليغ»[٢]، ولعل القسم الأول من البحث يوضح هذا التفريق عند من أتوا بعد الطهطاوي من متخصصين في الخَطابية، أي علم دراسة قواعد إنشاء الخطابة.

ـ مسار البلاغة والسياسة

قادنا بحث الهوية العربية في عصر النهضة وإبراز علاقتها بالبلاغة إلى حقيقة تاريخية تمثلت في أن الخطابة كانت أبرز الفنون الأدبية التي جابهت الاحتلال الأجنبي وقاومت بالكلمة أطماعه، وذلك لتميزها بالشفوية التي تخاطب الجماهير إذكاءً لإعلاء صوت الحق وإظهار الانتماء إلى تراث لا يرضى بأن يكون

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق ـ القاهرة، ٢٠١٠، ج٢/ ص: ٢٧٢.

(٢) نفسه، ص: ٢٧٣.

تابعا بعد أن كان متسـيد العالم الواسـع من الصين شـرقا إلى الأندلس غربا. فأما الفنـون الأخـرى، فظلت تابعة للخطابة في مواجهاتها. وإن كان الشـعر في بعض الأحاييـن يعبر عن تلك الأوضاع ويسـعى من زاويته إلـى توحيد الكلمة وتصوير حقيقـة المحتل، فإنه في أغلبه عاد إلى الوراء قرونا يبحث له عن أنموذج القصيدة في عصور ازدهارها، فقد انصرف الشـعر إلى التراث قصد المحاكاة وكأنه انفصل عـن واقع معيش ليبحـث له عن حياة مسـتلهمة من التراث بعيدا عن إشـكالات الشاعر الراهنة وما تقتضيه من تغيّرات على مستوى صناعة الخطاب معنى ومبنى.

ولعل ربـط النهضة العربية الحديثة بأعلام الشـعر البارزين الذي ظهروا في تلـك الفترة كان مسـؤولا عن تغييب الـدور الذي اضطلعت بـه الخطابة عموما. وهذا الارتباط العربي بفن الشـعر وإعلاء قيمته على حساب الأنواع الأخرى ليس وليد الحياة المعاصرة، إذ لا يخفى أن البلاغة جلَّها ارتبطت بجنس الشـعر تنظيرا وتطبيقا، ولم تفسح المجال للأنواع الأخرى إلا في مساحات ضيقة تكاد تخنقها. يقول محمد مشـبال في هذا الصدد: «إن وصفنا للشـعر بأنه يشكل الجنس الأدبي الأكثـر حضورا فـي صياغة أصول البلاغـة العربية ومفهوماتهـا، لا ينفي حضور أجناس الخطاب الأخرى، ولكنه حضور يتم بواسطة الأسلوب الشعري الذي امتد إلى الخطابة والرسـالة والمقامة وغيرها من الأجنـاس، ولم ينحصر في القصيدة فقط»[1]. وإذا كانت ملاحظته مرتبطة بالتراث البلاغي، فلنسـأل أنفسـنا عن نسبة حضور خطابـة عصر النهضة العربيـة الحديثة في الدراسـات البلاغية المعاصرة مقارنة بالأنواع الأخرى؟

---

(١) محمد مشـبال، «البلاغة ومقولة الجنس الأدبي»، عالـم الفكر (الكويت)، ع١، مج ٣٠، يوليو - سبتمبر، ٢٠٠١. ص: ٥٨.

لقد وقف محمد حسين هيكل على حقيقة هذا التفاعل بين الفنون والتحولات المجتمعية؛ فكان دقيقا في وصف مرحلة النهضة مجسدا الانتقال مما هو ثقافي إلى ما هو سياسي في قوله: «كانت الكتابة جامدة جمود الشعر إلى ما دون نصف قرن مضى، وكان الكتاب يقلدون أساليب الأقدمين، ويحتذون أنواع كتاباتهم في المقامات والرسائل وما إليهما، ويغرمون بالسجع والبديع غرامهم، ويعتبر أحدهم أكبر فخره أن يكون معارض الجاحظ أو عبد الحميد، وفيما هم في سكينتهم إلى أدبهم تسللت إلى مصر وإلى الشرق ثورات سياسية واجتماعية متأثرة بالثورة الفرنسية، وبما أصاب أوربا من هزات عنيفة في أعصابها، فقام دعاة لمثل هذه الثورة، بعضهم في السر وبعضهم في العلن، واتخذوا الخطابة والكتابة وسيلتهم إلى إعلان ثورتهم، ولم يكن أسلوب ابن المقفع، ولا لغة ابن قتيبة، ولا صناعة المبرد، هي التي تكفل تحريك الجماهير لقبول هذه المبادئ»[1].

يحيل هيكل في نصه على ارتباط الكتابة بالتحولات المجتمعية بل يقصر هذه الكتابة على الخطابة بداية ثم الكتابة، وليست الكتابة هنا إلا المقالات الصحفية، كما أن ربطه الخطابة بالجانب السياسي لا يحيل إلا على نوع واحد منها وهو الخطابة السياسية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن الخطابة من الفنون الأدبية التي تقوم على الوظيفة التأثيرية لا الوظيفة التعبيرية فقط؛ ولذلك فهي تتكئ على أساليب التعبير الأدبي لتبليغ دعوى أو قضية ما. ولعل أكبر إجحاف في حق الخطابة يكمن في أن النظر إليها بمعزل عن وظيفتها التأثيرية يؤدي في كثير من الأحيان إلى فصلها عن مقامها التواصلي الواقعي. وينتج تبعا لهذا الفصل تحليلها وفق منظور

---

(١) محمد حسين هيكل، ثورة الأدب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٢. ص: ٤٨.

أدبي لا حجاجي. ولأجل كل ما تقدم، نظرنا في نصوص الخطابة السياسية التي تنتمي إلى عصر النهضة متحاشين قدر الإمكان المزالق الإبستمولوجية.

منهجية القراءة والتحليل

ولما كانت الهوية تتجلى في المسارين معا، أي في ما هو ثقافي وفي ما هو سياسي حتى تنوعت تنوعا؛ فقد جسدت مراحل البحث تلمس سبل بنائها داخل الخطاب من زاوية بلاغية، وهو ما حدا بنا إلى الكشف عن ذلك البناء بعيدا عن إرهاق البحث بعدة مصطلحية ومفهومية من شأنها أن تحجب ما نرومه في النصوص التي اشتغلنا عليها أو أن تطمس هويتها. لاسيما إذا عرفنا أن الهوية أضحت مفهوما مركزيا في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فكل من الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا، ودراسات الخطاب وفّرت مقاربات مختلفة في تعريف هذا المفهوم وأدوات بحثه[1]. وسيلحظ القارئ بأننا نعزف عن الخوض في إعطاء تعريف جاهز لمفهوم الهوية - مع الوعي بصعوبة ذلك - ذلك أننا ننهج سبيل البحث لتجريد المفهوم انطلاقا من النصوص والخطابات التي تدرجنا فيها من التفسير إلى التحليل وحتى التأويل أحيانا، وإذا كان لا بد من تحديد مرجعية على الأقل يمكن الاستناد إليها في خضم تعريفات متنوعة المشارب لمفهوم الهوية، فإننا نشير على سبيل الاستئناس إلى تعريف بول كروسكريتي الذي يقول فيه: «تُعرّف الهوية بأنها البناء اللغوي لأعضاء مجموعة

(1) Héctor Grad & Luisa Martín Rojo, «Identities in discourse» (An integrative view). In: Analysing Identities in Discourse, Edited by Rosana Dolón & Júlia Todolí, John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia, 2008. p: 3.

اجتماعيــة أو عدة مجموعــات أو فئات»[١]، غير أننا في نهجنا لا نكتفي بهذا البناء اللغوي دون ربطه بالسياق التاريخي والسياسي والثقافي والحضاري عموما لعصر النهضــة العربية الحديثة، فاللغة أو بالأحرى البلاغة لا تكتفي بإظهار هوية جاهزة في مقام تواصلي بل يمكن الادعاء بأنها تبنيها خطابيا بوســاطة وسائلها المتنوعة، ومن أمثلة ذلك ما ســنراه في تحليل الخطــب المرتبطة بالثورة العرابية وما حملته مــن مفهومات الهوية، من قبيل مفهوم الوطن مع مصطفى كامل ومفهوم الأمة مع ســعد زغلول وهو مفهوم لم يكن موجودا قبلــه. ومن ثم يتنازع تعريفَ الهوية في بحثنا تعريفٌ ثانٍ يرتبط بالفكر عموما، ولكن هذا الفكر بدوره لا ينبثق من المطلق بــل من حوادث اجتماعية معينة تدعو إلى الإحســاس بالهوية وبضرورة بنائها بعد أن تكون قد اضمحلت بفعل هوية أخرى مهيمنة ومسيطرة؛ ونتيجة لذلك فالهوية في بحثنا تتلون بالطابع الاجتماعي في تفاعله بالبناء اللغوي، وهذا ما يتماشــى مع تعريف بومون للهوية «بأنها بناء متنامٍ، هو حصيلة عملية بلاغية وتأويلية»[٢]، ينشأ هذا البناء عن تفاعل المتواصلين واختياراتهم في مقام معين بغية تحديد طرفٍ هويةً معينةً تجاه الآخر. وبصيغة مختزلة فإن هذا البحث يعالج الهوية من منطلق مقاربة «بنائية» (constructionism) مبتعدا عن المقاربة «الماهوية» (essentialism).

وفي ســياق أهمية البلاغة في دراســات الهوية، تنبّــه لان برونر في مقال له نُشــر ســنة (٢٠٠٥) إلى أن دراســات الهوية الوطنية تغيب عنها نظرية البلاغة، أو

---

(1) Paul V, Kroskrity. «Identity ». Journal of linguistic anthropology 9 (1-2). 111-114, 1999. p: 111.

(2) Richard, Bauman. «Language, identity, performance». Pragmatics 10 (1). 1-5, 2000. p:1.

النظريـات المرتبطـة بالأبعاد الإقناعية للخطـاب، مع إبداء تعجبه مـن أن الهوية الوطنيـة تُنتج بوسـاطة البلاغة، كما أشـار إلى أن أغلب النصـوص المتعلقة ببناء الهوية تفشل في ذكر هذا الفرع من المعرفة[1]. فحاول تبعا لذلك إلقاء الضوء على مجموعة من النظريات البلاغية التي من شـأنها الإسـهام في نقد القضايا المتعلقة بتحديـد الهوية الوطنية. لكنه فـي حقيقة الأمر لم يتجاوز منطقـة التفكير النظري في شـأن الهوية عموما والهويـة الوطنية على وجه التخصيـص، ومن ثم تتوضح أهمية هذه المحاولة التي أقدمنا عليها في مستوييها معا، النظري: حين انطلقنا من نصوص متنوعة بهدف اسـتخلاص مفهوم البلاغة الذي كان رهينا بمفهوم الهوية في عصـر النهضة العربية الحديثة، والتطبيقي: بالاشـتغال علـى نصوص خطابية سياسـية قصد إظهار كيف يسهم الخطاب عموما والسياسي خاصة في بناء الهوية في أشـكالها المتنوعة بالتركيز على الهوية الوطنية، وذلك بحصر منطقة الاشتغال في النصوص الخطابية التي شكلت الثورةُ العرابيةُ منطلقَها.

وإذا كنا نتحاشـى الخوض في الهوية فلسفيا؛ فإننا بحكم انطلاقنا من مقاربة بلاغية يلزمنا الكشـف عن وسـائل بنائها خطابيا. ولعل من بيـن أبرز الصعوبات التي تعترض الباحثين في مجال الهوية الإجابة عن إشـكالية بناء الهوية، وفي هذا السـياق يقول **كاستيلس**: «من السـهل القَبول، من المنظور الاجتماعي، حقيقة أن كل الهويات مبنية. القضية الأساسـية هي كيف، ومِمَّ، وبواسطة من، ولماذا؟»[2].

---

(1) Lane Bruner, «Rhetorical Theory and the Critique of National Identity Construction» , in National Identities, 7: 3, 309 - 327, Routledge - London, 2005. p: 309.

(2) Manuel Castells, The Power of Identity: The Information Age: Economy, =

مع التلميح إلى أن تبني المقاربة البلاغية يقود دون شك إلى أن الهوية ليست جوهرا ثابتا، وإنما هي تنويعات بحسب ظروف إنتاج الخطاب المتنوعة. إن الهوية بهذا المعنى تتحدد وفق رؤية منتج الخطاب أو بنائه فقط في أدنى تحديد، أي طريقة عرضها.

إذا كنا نسعى إلى توضيح مفهوم الهوية وربطه بالبلاغة؛ فإن التحليل كذلك ينبغي أن يحفظ لتلك النصوص هويتها التي تتأطر داخلها، ولهذا تروّينا في اختيار المفاهيم الأنسب في إضاءة النصوص تحرزا مما قد يطمس هويتها، لأن التحليل ينبغي أن يكون في إطار قراءة تتفاعل مع النص في بنيته ووظيفته، أي سياقه الداخلي والخارجي، وقد زاد حرصنا على ذلك في التحرز من الإسقاط المفهومي المباشر، ومن ثم دفعنا الحرص على ذلك إلى مساءلة المفاهيم نفسها، فكان من حسنات ذلك أن وضّحنا مناطق ظلت محجوبة عن عموم الباحثين في الحقل البلاغي، من ذلك الإجابة عن علّة إقصاء الباحثين مفهوم الإيتوس الخارجي والاكتفاء بالإيتوس الداخلي أو الخِطابي، بالإضافة إلى استثمار مفهوم الإيتوس الجماعي لأول مرة مع مثل هذه النصوص ذات المنزع الأدبي، بالإضافة إلى توضيح العلاقة بين الإيتوس والهوية من زاوية بلاغية حجاجية. ولم يكن يطيب لنا أن نستثمر المفهوم دون التأصيل له تراثيا كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وهو ما ستعبر عنه صفحات القسم الثاني من البحث.

إن تحليل هذه الخطب لا ينفصل في الحقيقة عن الوعي المنتج لها في تلك الفترة، ولربما تغيب هذه الحقيقة عن كثير من المتخصصين بله دونهم؛ إذ سيدرك

= Society, and Culture Volume II, Second Edition (Information Age Series), Wiley - Blackwell, 2010. P: 7.

القارئ ـ خاصة في الفصل الثاني من القسم الأول ـ أن كثيرا من المقولات البلاغية الحجاجية المتداولة اليوم ذاعت في مؤلفات بلاغيي عصر النهضة مرتبطة بالخطابة كما تبلورت في النظرية الأرسطية. وعموما، فإذا كنا ننطلق من توجه عام يرى بأن الحجاج «يشمل مجال الخطاب كلّه، الهادف إلى الإقناع والتيقين، كيفما كان المُسْتَمَعُ وكيفما كان الموضوع»[١]، فقد التزمنا بقراءة النصوص الخطابية وفق سياقها النصي ووفق مقامها الحضاري؛ فنتج عن ذلك رصد المهيمنات البلاغية في كل خطبة على حدة. ويصدر ذلك عن إيمان بأن «المقاربة النوعية هي التي تجعل دراسة بلاغة الحجاج لا تسير وفق خطة ثابتة أو قواعد مرسومة سلفا؛ فالحجج والوجوه الأسلوبية بوصفها مقولات متعالية وبنيات مجردة عندما تتشكل في نصّ ذي موضوع معين، وتنتسب إلى إطار نوعي تحكمه مكونات وسمات متواترة، فإنها تتلون وَفق المقام النصي والنوعي الذي تتنزل فيه؛ إذ تهمين أنواع من الحجاج والسمات الأسلوبية في نص دون آخر، وتكتسي وظائف متباينة»[٢]، وهذا ما سيتبين بالملموس في القسم الثاني من البحث. وكما أن طائر الحمام أعجزُ عن الطيران بجناح واحد؛ «لأنه إذا كان مقصوصا من شقّ واحد اختلف خلقه، ولم يعتدل وزنه، وصار أحدهما هوائيا والآخر أرضيا»[٣]، فالبلاغة لا تقوى على التحليق بجناح واحد كذلك؛ ومن ثم

---

(1) Chaïm Perelman, The Realm of Rhetoric. Trans. by W. Kluback. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982. p: 5.

(٢) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، كنوز المعرفة ـ عمان، ط١، ٢٠١٥. ص: ٣٨.

(٣) أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٦٥، ج٣، ص: ٢٣٠.

كان لزاما علينا توضيح التداخل والتفاعل بين جناحي التخييل والتداول في بناء بلاغة الخطاب الإقناعي، منطلقين من خصوصية النصوص الخطابية التي يكون فيها التخييل في خدمة الحِجَاجِ.

لقد كَثرت الدراسات التي تتخذ البلاغة عنوانا لها إلى درجة «المُوضة»، فتشكلت نزعة واضحة عند كثيرين ممن ينسبون منجزاتهم إلى البلاغة، ذلك العلم الذي «**نضج ولم يحترق**»؛ فلا يخفى على القارئ العربي ما حققته البلاغة من عودة قويّة استرجعت معها سمة الشمولية، التي جعلت أعلامها ينعتونها بالإمبراطورية[1] بعد فترة حرجة كانت فيها مقرونة بالكلام غير النافع إلى درجة منعها من التدريس في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، وقد كان لتلك اللحظة الحرجة دوافع وأسباب تناولتها العديد من الدراسات[2]، لا مجال لعرضها هنا. ومن ثم، فإن

---

(١) يرجع هذا الوصف إلى كتاب شاييم بيرلمان (Chaïm Perelman) الموسوم بـ«إمبراطورية البلاغة»:

l'Empire Rhetorique: Rhetorique Et Argumentation, Bibliotheque Des Textes Philosophiques, Paris, 1977.

(٢) تبقى أهم دراسة بهذا الخصوص دراسة جيرار جنيت (Gérard Genette) المعنونة بـ«البلاغة المختزلة»:

La rhétorique restreinte, In: Communications, 16, 1970. Recherches rhétoriques. pp. 158 - 171.

وانظر على سبيل المثال لا الحصر الفصل الأول (عن تحولات البلاغة) من كتاب: محمد مشبال، البلاغة والأدب: من صور اللغة إلى صور الخطاب، دار العين ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٠. [صص: ١٥ ـ ٤٨]، ومقدمة كتاب: محمد مشبال، محاضرات في البلاغة الجديدة، الرافدين ـ لبنان/ بيروت، ط١، ٢٠٢١. والقسم الأول من كتاب: محمد العمري، =

تلك العودة لم تكن بالأمر الهيّن؛ فقد تجشم عناء تلك المهمة مفكرون محسوبون على الفلسفة أولا، أبرزهم **شاييم بيرلمان** Chaïm Perelman وستيفن **تولمين** Stephen Toulmin و**ميشيل ماير** Michel Meyer و**أوليفيي روبول** Olivier Reboul، ثم نقاد وباحثون ســواء أكانوا غربيين أم عربا، أظهرهم **رولان بارث** Roland Barthes و**كيبيدي فاركا** Kibédi Varga و**هنريش بليث** Heinrich Plett، ولا ننكر ما تســهم به الأقلام العربية في خدمة البلاغة الكونية أو الإنسانية، لذلك لا نقول بلاغة غربية أو عربية إلا في سياق التأريخ.

وفي هذا السياق الجديد والمتعش للبلاغة كثُرَ الانتساب إليها فالمخلصون لها عانوا إشــكالاتها سواء على مســتوى التنظير أو على مستوى التطبيق، وهنا، لا بــد من ذكر أعلام عرب ارتبطت أســماؤهم بالتجديد في الدرس البلاغي، نخص بالذكــر **محمد العمري** صاحب مشــروع البلاغة العامة، و**محمد مشــبال** صاحب مشــروع البلاغة الرحبة (أو الموســعة)، ومنجز **محمد الولي** الأميل إلى الترجمة والبحث في الاستعارة، و**حمادي صمود**، و**عبد الله صولة**، و**جابر عصفور**، و**صلاح فضــل**، و**عماد عبــد اللطيف** صاحب مشــروع بلاغة الجمهور، ومشــروع **محمد بازي** القائم على إعادة قراءة التراث من زاوية تســاند المستويات اللغوية وتفاعلها التي تســهم في الكشــف عن المعنى وتشــييد الدلالة. بالإضافة إلى أسماء أخرى

= المحاضرة والمناظرة، في تأســيس البلاغة العامة مواجهــة بين زمن الجرجاني وزمن القزويني، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٧. وكتاب:

Heinrich F. Plett, Literary Rhetoric: Concepts - Structures – Analyses, (International studies in the history of rhetoric; v. 2) Brill, LEIDEN - BOSTON 2010. pp: 3 - 31.

كانت لها إسهامات محدودة كميا ونوعيا. غير أن التركيز على هؤلاء الباحثين المعاصرين يجب ألا ينسيَنا حقيقة تاريخية تمثلت في أن بذور التجديد البلاغي ودعواته تشكلت في خطاب مرحلة ما عُرف بعصر النهضة العربية الحديثة، مع أعلام بارزين مشهورين، من أمثال الشيخ **أمين الخولي** الذي امتد مشروعه مع تلامذته **كمصطفى ناصف** و**شكري عياد** وغيرهم بل إلى **محمد مشبال** نفسه[1]. وإن ارتبطوا بالبلاغة الأدبية مخاصمين عنصر الحجاج. أو أعلام غير معروفين قبل أمين الخولي، لم تتعود أذن القارئ العربي على السماع بهم مثل **عبد العزيز البشري** الذي وصفه طه حسين بجاحظ هذا العصر أو **لويس شيخو** الأديب الموسوعي، أو أعلام لطالما التصقت أسماؤهم بحقول معرفية مجاورة لتخوم البلاغة **كمحمد عبده**.

لكن في مقابل ذلك، بتنا نسمع من حين إلى آخر عنوانات تحسب نفسها أن البحث البلاغي ليس إلا انتسابا اسميا، وخاصة في شقها الحجاجي؛ مما أسهم في بروز دراسات مشوَّهة الرؤيةِ ومشوِّهة النصوصَ. وهذا حال من لا يكابد عناء البحث أو السؤال؛ إذ تصبح البلاغة عند مثل هؤلاء تمارين للبحث عن تقنياتها في النصوص بل في أجزاء منها مستأصلة استئصالا، وكأن الأمر مقتصرٌ على البحث عما يعزز القاعدة وينتصر لها، دون اهتمام بخصوصية النص أو مراعاة سياقه

(١) راجع بهذا الخصوص الفصل الرابع (البلاغة الرحبة) من كتاب: محمد مشبال، أسرار النقد الأدبي: مقالات في النقد والتواصل، مكتبة سلمى الثقافية ـ تطوان، ط١، ٢٠٠٢، ص: ٣٧. غير أن الباحث سينتقد تصور الخولي المخاصم لبلاغة الحجاج، راجع ذلك النقد في الفصل الرابع (نحو بلاغة أدبية) من كتاب: محمد مشبال، البلاغة والأدب، مرجع مذكور. وتحديدا ص: ١٠٠.

النصي أو مقامه الحضاري الذي أُنتج فيه. إن هؤلاء ينســون أن البلاغة إشكال في جوهرها مرتبط بسؤال أو عدة أسئلة[١].

* * *

(١) راجع على سبيل المثال، كتابات ميشيل مايير ومحمد العمري ومحمد مشبال بخصوص السـؤال عن ماهية البلاغة. ويمكــن أن نضيف ملاحظة جوهرية تنبّه إليها محمد مشــبال من شــأنها أن تفسر تهافت الدراســات الحجاجية المستنســخة، يقول: «وعلى الرغم من أن برلمان وسّــع المجال الخطابي لبلاغته الجديدة خارج حدود أنواع الخطابة الشــفاهية التي اقتصر عليها أرســطو في وضع أسس بلاغته، إلا أن نظرية برلمان الحجاجية لم تلتزم بمفهــوم النوع؛ فالحجــاج عنده مفهوم مجرد عن أي تشــكل يفرضه جنــس الخطاب أو نوعه»، راجع، محمد مشــبال، في بلاغــة الحجاج، نحو مقاربة بلاغيــة حجاجية لتحليل الخطابات، كنوز المعرفة، ط١، ٢٠١٨، ص: ٣٣٠.

القسم الأول

سُؤَالُ الْبَلَاغَةِ وَالْهُوِيَّةِ وَتَجَلِّيَاتِهِمَا الْخَطَابِيّةِ فِي عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ

تمهيد

البلاغة تاريخ وأسئلة والبلاغة تاريخ أسئلة، كما أنها تاريخ علم وتاريخ نص، ومن المحطات التاريخية البارزة في الأدب العربي عموما، ما عُرف بعصر النهضة العربية الحديثة، فكيف كانت حال البلاغة في هذا العصر؟ وما سؤالها أو أسئلتها التي نذرت نفسها للإجابة عنها آنذاك، انطلاقا من الدعوى القائلة بانتعاشها في ذلك العصر؟

اتجه بعض البلاغيين العرب القدماء في بُحوثهم التي يحرّكها السؤال إلى تأسيس تصورات ترتقي إلى مستوى العلمية[1]، فأبدعوا في غمرة البحث مفاهيمَ انطلاقا من التفاعل مع النصوص الفاعلة في الحياة أو في الثقافة عموما. فيما اتجه بعضهم الآخر بعد القرن الخامس خصوصا إلى تجميع تلك المفاهيم بمعزل عن أسئلتها المنتجة لها، فبدأ بذلك مسار التقعيد من القزويني إلى شراحه. وينبغي أن نؤكد كذلك على أن محاولات التقعيد، خاصة مع القزويني كان لها سؤال محرك كذلك، ولكنه سؤال بعيد عن التفاعل مع نص أو خطاب معين إلا عن طريق من سبقه؛ فالقزويني من زمنٍ فيه «كان الخطباء من رجال الدين والسلطة في حاجة إلى بلاغة مقامية، منبرية ومجالسية، فوجدوا ضالتهم عند السكاكي،

(١) تلك المصنفات هي المعروفة في تاريخ التأليف البلاغي بالدراسات المنهجية، كعيار الشعر لابن طباطبا، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر. وبرزت في صورة أكثر ضبطا مع فلاسفة العرب وحازم القرطاجني في المنهاج.

فاستخصوا من مفتاحه ما يهمهم»[١]، واستمر الوضع في التدحرج نحو التأزم المعرفي للحضارة العربية مع سيطرة العناصر الأجنبية عليها، فانفصلت البلاغة عن طرح السؤال واكتفت باللوك والاجترار، وهنا نقف مجددا لنطرح السؤال: ما حال البلاغة في عصر النهضة العربية الحديثة؟ وما السؤال المُحرّك للمنجز البلاغي في ذلك العصر؟

سيلاحظ القارئ أننا إلى حدود اللحظة نتحدث عن البلاغة دون الخطابة، غير أن حقيقة الأمر حين نتحدث عن البلاغة، فإننا نتحدث عن الخطابة وغيرها ضمنيا، فهي علاقة تضام، وهذا نابع من التوجه البلاغي المعاصر الذي نتبناه[٢]؛ إذ ينظر هذا التوجه إلى البلاغة بوصفها علما وإنشاءً، أي خطابا واصفا للخطاب مادام الواصف يستند إلى أسس معرفية، وإنشاءً حين يتعلق الأمر بأنواع النصوص والخطابات، سواء أكانت تخييلية كالرواية والقصة والمقامة... أم تداولية حجاجية كالخطابة والرسالة والإشهار والمناظرة... فالخطابة إذن، نوع من الخطاب التداولي، والخطاب التداولي قسيم الخطاب التخييلي، وهما معا موضوع دراسة البلاغة الواصفة. إن مثل هذه الأسئلة حريّ بأن يطرحها صاحب التنظير البلاغي الذي يرسم لتصوره منطلقات وغايات، ويبحث عن الكليات دون تزييف الحقائق

---

(١) محمد العمري، المحاضرة والمناظرة في تأسيس البلاغة العامة، مرجع مذكور، ص: ١٩.

(٢) يتأسس هذا التوجه على منجزات محمد العمري ضمن مشروعه البلاغة العامة، ويمتد إلى منجزات محمد مشبال، فالجامع بين الاثنين الإيمان ببلاغة تشمل التخييل والتداول معا، لكن مع نزوع الأول نحو الكليات في إطار التنظير، ونزوع الثاني إلى البحث في البلاغات النوعية. وإذا كان الأول يؤمن بالبلاغات النوعية، فإن الثاني يؤمن بالبلاغة الرحبة. ونحن اليوم نشُقّ طريقا يجمع بين التوجهين في آن واحد، سواء تعلّق الأمر بنوع أدبي أو خطابي معين أو بسؤال من الأسئلة البلاغية الكثيرة.

والوقائـع. إن هــذا الواصف لن يقبــل مبدئيا بعطف الخطابة علــى البلاغة، وهذه مقدمة لا بد من بسطها لتأطير مسار البحث من المنطلقات إلى الغايات، فـ«البلاغة لا تقبل «الجوار» على نفس الدّرجة من السـلّم إلا مع ما لا يدخل تحت سلطتها، لا تقبل أن تُجاور فروعها»(١)، والخطابة فرع منها.

ما يزال عصرُ النهضة نفسُــه حتى يومنا هذا مرتبطا بالسـؤال، فالنهضة يمكن تلخيصها في سؤال واحد، هو: كيف ننهض؟ وهذا سؤال عام تضافرت في الإجابة عنه عدة عناصر إما بوعي أو بدونه، ونحن نطرح أسـئلتنا في سـياق هذا السـؤال الكبيـر من قبيل: هل كان للبلاغــة حضور في الإجابة عنــه؟ وكيف نفهم البلاغة إذا اعترفنا بأنها شـكلت جوابا أو جزءا من الجواب على الأقل؟ وهل كانت تلك البلاغــة تنظيـرات مجردة أو تجليـات واقعية أو هما معا؟ إن سـؤال ذلك العصر سـؤال الهويـة والاختلاف، ومن ثم فهو سـؤال بلاغي انفتح علـى مقام تواصلي حضاري ذي طبيعة جدلية بين التراث والحداثة. سـنتوقف عند هذه الأسـئلة في هذا القسـم، بعد توزيعها على مسـارين متداخلين، نتتبع في الأول البلاغة مفهوما ومصطلحا، ثم ننتقل مع الثاني إلى رصد علاقتها بالخطابة تنظيرا وممارسة. ينظم بين المسـارين جوهر يرصد تفاعل البلاغة مـع الخطابة ويبحث تجلياتهما واقعيا على مستوى الموجودات.

وقد اسـتخدمنا مصطلحـي «**النهضة**» و«**الحديث**» بصـورة تتجاوز الحدود الزمنيـة الصارمـة، فهمـا منفتحان طـوال البحث للدلالـة على مرحلتيـن اثنتين، ترتبط الأولى ببدء الإحسـاس بالذات العربية، فيما تُحيـلُ الثانية على الانتقال من الإحسـاس إلى محاولة بلورة تصورات يتنازعهـا قطبا التراث والحداثة في حاضر

---

(١) محمد العمري، المحاضرة والمناظرة، مرجع مذكور، ص: ٧٥.

ينتظر عدة إجابات. ومن ثم فقد تمتد النهضة في مرحلة التحديث عند بعض البلاغيين مقارنة ببعضهم الآخر. إن النهضة لا تتحدد بزمن مضبوط، وإنما نعبر باللفظ الزمني عن تحولات فكرية في الجوهر. ولكن حرصا على تحديد المساحة الفكرية التي ننوي رصدها، سنتتبع الخطاب البلاغي من بدايات القرن التاسع عشر إلى الربع الأول من القرن العشرين، وينفتح الخطاب البلاغي في تصورنا على كل ما له صلة بالأدب، بدءا من مصنفات البلاغة المدرسية والأعمال المبنية على محاكاة أساليب الأقدمين إلى مصنفات تعليم الإنشاء أو محاولات تجميع الأنواع الأدبية في إطار علم الأدب، ولذلك سيتطلب منا رصد البلاغة في عصر النهضة إعطاء حكم على المنجزات البلاغية بالنظر إلى سياقها الحضاري، وينتج عن ذلك التمثيل بمن ارتبطت أسماؤهم بالنهضة مثل ناصيف اليازجي ممتدين في الزمن حتى مطلع القرن العشرين، مع أعلام من قبيل محمد توفيق البكري (١٨٧٠ ـ ١٩٣٢) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) وغيرهما، وسيتخلل هذا المسار بروز سؤال التجديد البلاغي بداية مع محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩١٢) ثم سيتطور ليتبلور مع أعلام أسهموا في تأسيس مشاريع بلاغية حديثة.

أما في ما يخص رصد الخطابة وتجلياتها تنظيرا وممارسة، فسنركز على الدراسات التي خصصت لها مصنفات كاملة، وقد اخترنا منها ثلاثا، وهي:

- علم الخطابة، للويس شيخو (١٨٥٩ ـ ١٩٢٧)، وهو الجزء الثاني من كتابه علم الأدب[1].

---

(١) لويس شيخو، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ط٣، ١٩٢٦. (الطبعة الأولى سنة ١٨٨٩)، كما سنستأنس بنسخة أخرى سابقة وهي من تأليف مشترك: لويس شيخو وجبرائيل إدّه، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ١٨٩٠.

- الغصن الرطيب في فن الخطيب، لسعيد الشرتوني (١٨٤٧ ـ ١٩١٢)[١].

- نفح الطيب في الخطابة والخطيب، لمعروف الرصافي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٥)[٢].

كما سننفتح على كتاب الخطابة لنقولا فياض (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨)[٣]، قصد الاستئناس به فقط، لتأخره نسبيا عن التصنيفات السابقة.

* * *

---

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب في فن الخطيب، المطبعة الأدبية ـ بيروت، ١٩٠٨.

(٢) معروف الرصافي، نفح الطيب في الخطابة والخطيب، مطبعة الأوقاف الإسلامية ـ دار الخلافة العلية، ط١، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م.

(٣) نقولا فياض، الخطابة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٥. (الطبعة الأولى سنة ١٩٣٠)

الفصل الأول
سؤال البلاغة في عصر النهضة

أَلِفنا ربط صفة البلاغة المختزلة بالتفكير البلاغي العربي منذ القرن السادس الهجري ـ باستثناء منجز حازم القرطاجني (ق٧) ـ وصولا إلى عصرنا الحالي حيث بدأ الانتعاش يعود مجددا إلى هذا الحقل المعرفي، ملصقين صفة الاختزال حتى بتلك المجهودات التي أُنجزت في عصر النهضة. وهذا الحكم بالإطلاق يقتضي دراسة كل فترة من الفترات التي تغيّر فيها التفكير ولو جزئيا لتحديد مفهوم البلاغة فيها، ولذلك فالسؤال البلاغي في عصر النهضة هو تساؤل عن مفهوم البلاغة أولا ثم عن وظيفة البلاغة في الحياة الإنسانية آنذاك، وعلى الرغم من أن الشق الأول يرتبط بإبستمولوجيا البلاغة والثاني يرتبط بما هو تداولي، فإن مفهوم البلاغة يتغير ويتطور بتفاعلهما معا.

١. البلاغة: من الإحياء إلى التجديد

ارتبطت البلاغة بمجموعة من الأعلام بدءا من مرحلة الوعي العربي بذاته، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وامتدادا إلى الربع الأول من القرن العشرين، وصولا إلى الإنجازات المعاصرة. ويقود تتبع تلك المجهودات البلاغية على تفاوتها إلى أن مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر عرفت ارتدادا بلاغيا إلى الأصول، وهذا طبعي في تلك المرحلة لذات تبحث عن هويتها

في الماضي إذ لا ترى لها حاضرا، مُحاولةً تَجاوُزَ عصر «الانحطاط» حيث انفصال البلاغة عن الحياة وشـؤونها لتقبع في صورة محنطـة تتناقلها الأقلام من متن إلى شـرح إلى شـرح إلى ذيل شرح، دون التسـاؤل عن وظيفتها في الحياة، ولا حرج فحياة العرب حينها كانت أشـبه بموت، فَلَا هُم يسوسون ولا هم يستشكلون. أما مع مطلع القرن العشرين، فكانت مرحلة التجديد في الخطاب البلاغي، خاصة مع الشيخ أمين الخولي ثم مع سلامة موسى وغيرهما.

وخير ما نظفر به بين هذين الفريقين، هو السؤال البلاغي الذي دعا إلى التجديد البلاغي. فبالرجوع إلى بدايات تشكل وعي الذات ورغبتها في استقلاليتها نجد أن البلاغـة تجلت في الإجابة التي جعلت الرجوع إلى التراث سـبيل النهوض، وهذا التراث متراكب ومتداخل، ففيه يتواشـج الدين الإسـلامي باللغة العربية ومباحثها بما فيها البلاغة. ولكن قبل ذلك نلحظ وجود كتّاب ظلوا مرتبطين بالتراث العربي وأغلبهم من اللبنانيين، أمثال المعلم بطرس البسـتاني وناصيف اليازجي منذ مطلع القرن التاسـع عشر، أما بعد ذلك فقد نشأ جيل ممن يحاولون التجديد لما وجدوه مـن قصور أدوات البلاغة الموروثة فـي معالجة النصوص والخطابات، مثل انتهاء البحث البلاغي الموروث عند الجملة. وعلى العموم، ففي سـياق هذا الصراع بين القديم والجديد وأنصارهما ازدهر البحث البلاغي، ليذكرنا بأن تاريخ تطور البلاغة إنما هو تاريخ أسئلة ارتبطت بنصين فاعلين في الثقافة العربية، وهما الشعر والقرآن. فالمباحث البلاغية كلها تناسـلت من التفكير فيهما، إلى درجة المقابلة بينهما لتبين مزية أحدهما على الآخر كما فعل الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني مثلا.

وبناء على طبيعة الفترة التي نتحدث عنها، يمكن تحديدها بلاغيا في سؤالين اثنين، هما:

أ. عصر النهضة وسؤال الهوية

فقدَ العرب السيطرة على الحياة السياسية والاجتماعية، بعد سقوط بغداد مرورا بطردهم من الأندلس وصولا إلى تعطيل المدارس وتطبيق سياسة التريك، إذ بقيت الأحوال تتردى قرنا بعد قرن في عهد العثمانيين إلى أن احتك العرب بالغرب (حملة نابليون ١٧٩٨م)، فبدأ الإحساس بالذات ينتعش، خصوصا بعد مد حبل التواصل مع الغرب في عهد محمد علي، لتُطرح مسألة التراث في مقابل الحداثة الغربية مع نجيب البعثة المصرية الأولى رفاعة الطهطاوي، الذي أكد «عدم التعارض بين الموروث العربي والمدنية الحديثة، فهو يوفق بين الدين والحضارة. وجميع ما كتبه في هذا الصدد محاولة للإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للمسلم أن يتبنى حضارة العالم الأوروبي الحديث دون أن يتخلى عن دينه؟»[١]. لقد كان لهذا الاتصال بالغرب سبب في نشوء سؤال الهوية لذات حاضرها متردٍ، هذه الهوية مرتبطة بماضي «المجد»، ذلك الماضي الذي لا سبيل إليه إلا اللغة، فهي الحبل المتبقي منه، وأساس هذه اللغة ومزيتها عند العربي هو بلاغتها؛ فالبلاغة كانت تعيش في حقول المعرفة العربية الإسلامية، من علم الشعر، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم اللغة، والتفسير... إلخ، أيامَ كانت البلاغة متفاعلة مع أنشطة الحياة كلها؛ ولذلك كان البحث عن الهوية بالرجوع إلى التراث العربي. وقد شهد القرن التاسع عشر عموما محاولة إحياء الماضي التليد في الحاضر المضطهد، وفي لحظة التساؤل عن الهوية والرجوع إلى الماضي بحثا عنها برزت مجموعة من الأعمال تقوم على بعث التراث الأدبي من خلال البحث

---

(١) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج٣ صدمة الحداثة، دار العودة ـ بيروت، ط١، ١٩٧٨. ص: ٣٦.

في بلاغيته، كمقامات ناصيف اليازجي، ومحاكاة الشعر العربي القديم عند شعراء النهضة. وقد شمل البحث عن الهوية في التراث عملية الترجمة كذلك، إذ لم يكتف المترجمون بالنقل من اللغات الأجنبية، بل كانوا «منتجين ثقافيين وليسوا مجرد مترجمين (...) ومن ثم فبينا هم يحاولون الحفاظ على نقاوة اللغة العربية، أسهموا كذلك في الإفصاح عن آرائهم وسعوا إلى تكييف المصدر المترجم مع إطار القيم الثقافية العربية بغية المحافظة على الثقافة الأصيلة»[1].

كما تطور الأمر إلى التصريح بالبحث عن بلاغة القدماء وإحيائها بغية تمثلها إيمانا بأنها القادرة على خلق النموذج الأمثل قياسا على أن القديم كان ناجحا وباهرا، ومن تلك المحاولات ما أنجزه محمد كرد علي، الذي يمثل خط التيار العربي الإسلامي لكن مع الانفتاح على أمل تحقيق هوية عربية، إذ اختار من التراث الأدبي العربي مجموعة من رسائل الكاتبيْن ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ضمنها كتابا سماه «رسائل البلغاء»[2]، ثم استمر معه هذا النهج فكتب لاحقا عن عشرة أعلام ينتمون إلى العربية في عصر ازدهارها، وصفهم بـ«أمراء البيان»، وقال فيهم: «وهم العشرة المبشرة بالبلاغة في عصر العرب الزاهر، يوم أضحى اللسان العربي لغة حضارة وعلم، وكان في القرن الأول لغة دين وأدب»[3].

(1) Abdulrazzak Patel, The Arab Nahdah The Making of the Intellectual and Humanist Movement, Edinburgh University Press (Studies in Modern Arabic Literature), 2013. p: 173.

(٢) محمد كرد عليّ، رسائل البلغاء، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، ط٣، ١٩٤٦. كانت الطبعة الأولى حوالي سنة ١٩٠٨ وقد اقتصر فيها على ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، أما في الطبعتين الثانية والثالثة فأضاف إليهما عددا آخر من الرسائل.

(٣) محمد كرد علي، أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٢. ج١/ ص: ٣.=

إن الرجوع إلى القرون الأولى وتجاهل الحاضر مرتبط بما ذكرناه آنفا، فالحبل الموصل إلى الهوية العربية المرتبطة بالمجد والنفوذ والحضارة هو اللغة، غير أن حالها زمن سيطرة العثمانيين كان متردیا فاللغة تتطور وتزدهر بالأحداث التي تتفاعل معها، وقد افتتح باب «إحياء الأسلوب القديم»[1] محمد عبده في مصر، وأحمد فارس الشدياق في الشام. ولعل تركيز محمد كرد علي على الكُتَّاب[2] دليل على حاجة العرب إلى الكتابة البليغة حينها لتحقيق النهضة بشرط أن تكون مسترسلة بعيدة عن الزخرف اللفظي المتكلف. وهذه الحاجة تتضح من خلال المنهجية التي اعتمدها في تناول هؤلاء الأعلام، إذ يقول: «تصدينا لوصف عصورهم في السياسة والمدنية، وحاولنا الإلماع إلى العوامل المهمة في تنشئتهم وحياتهم، وتوخينا تحليل أدبهم وعلمهم، وعرضنا لمواضع الإجادة فيما خلفوه من كلامهم»[3]. فهو بذلك يحاول رسم طريق لمحاكاتهم ونسيان تلك اللغة التي طغى عليه التكلف. وقد سار على درب إحياء التراث توفيق البكري في كتابيه «فحول البلاغة» (شعراء) و «سحر البلاغة»[4]. كما تعزز هذا النزوع إلى إحياء

= وهؤلاء العشرة كلهم كتاب، هم: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وعبد الله بن المقفع، وسهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة، وإبراهيم بن العباس الصولي، وأحمد بن يوسف الكاتب، ومحمد بن عبد الملك الزيات، وعمرو بن بحر الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي. ولعل رقم عشرة فيه تناص مع حديث العشرة المبشرين بالجنة، وإن كان الاختلاف بين صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول.

(١) محمد كرد علي، أمراء البيان. مرجع مذكور، ج١/ ص: ٣٥.

(٢) هؤلاء الأعلام اشتهروا بالكتابة وإن كان منهم من عرف عنه الشعر.

(٣) محمد كرد علي، أمراء البيان. مرجع مذكور، ج١/ ص: ٣.

(٤) محمد توفيق البكري، فحول البلاغة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، =

التراث العربي مع ازدياد الإحساس بالعروبة. «فأصبح «التراث» هنا مطلوبا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات»(١).

برزت أهمّ محاولة بلاغية للإجابة عن سؤال الهوية والتأسيس للتجديد في تغيير النظام الأزهري القائم على اعتماد الشروح والتلخيصات؛ إذ نبّه محمد عبده ورشيد رضا إلى بلاغة الجرجاني من خلال كتابيه، أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فتبناهما محمد عبده تدريسا. غير أن منهج التلخيص والشروح استمر بعد ذلك، فعلى الرغم من إشارتيهما إلى عنصر الحجاج في تعريفيهما للبلاغة(٢)، فإن واقع الدرس البلاغي لم يتغير، ومرد ذلك هو أن هذه المحاولات لم تتجاوز نطاق الإشارات التعريفية المتناثرة إلى إنتاج تصورات نسقية، تبدأ من التأصيل إلى التجديد.

ب- العصر الحديث وسؤال التجديد

نظر العرب في عصر النهضة إلى تراثهم على أنه خط متصل ينبغي التمسك به لتحقيق استمرارية خطية مع الأصول، وبذلك تتبين درجة الاعتزاز

= ٢٠١٨. طبع أول مرة سنة ١٨٩٥م/ سحر البلاغة وهو المختار من الكتب الثلاثة صهاريج اللؤلؤ، فحول البلاغة، أراجيز العرب، ترتيب وشرح عثمان شاكر، مطبعة الشباب - القاهرة، ١٩٢٦.

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، ط١، سبتمبر ١٩٩١. ص: ٢٥.

(٢) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص ص: ١٤ - ١٨.

و«التقديس» لهذا التراث بما فيه البلاغة، لاسيما أن البلاغة ارتبطت في الأذهان طوال عصور تصل إلى أيامنا الحالية بالنص المقدس، خاصة عند المسلمين. ويتضح هذا التصور المتسلسل الذي ينطلق من التراث، أي من الأصول البلاغية إلى المحاولات التجديدية الأولى للبلاغة في أقوال دعاة التجديد، فأمين الخولي ينطلق من هذا التصور ليعلن أن «أول التجديد قتل القديم فهما واستيعابا»[١]، وعبد العزيز البشري الذي كان واعيا بما عرفته البلاغة عند الغرب حين ألغيت من المقررات المدرسية، دعا إلى التجديد دون القطع مع بلاغة التراث، يقول: «لستُ ثائرا فأدعو إلى إلغاء علوم البلاغة العربية بتاتا، كما ألغتها أمم في الغرب بتاتا، ولكنني أدعو إلى تليينها وتمرينها، حتى تصبح أشبه بالأسلوب النقدي القائم على التفطين والتذويق بحيث تتطور مع تطور الأفهام والأذواق وعلى أن يوصل تعليمها في المدارس والمعاهد بدرس الأدب نفسه (...) وبعد فإذا أبينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التي دفعها إلينا السابقون، فلا شكّ في أن لها في دار الآثار العربية المكان الفسيح!»[٢]. إن مسحة السخرية التي ختم بها كلامه، تدل على مدى الارتباط الوثيق بالبلاغة القديمة التي لم تعد تواكب العصر دون تجديد.

ومن لطائف التجديد في هذا السياق الرغبة في توسيع دائرة البحث البلاغي ليشمل جميع الخطابات دون قصره على الكلام، فهذا عبد العزيز البشري مرة أخرى، يقول: «وبعد، فليست البلاغة مقصورة على فن الكلام، بل إن لكل فن

---

(١) أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط١، سبتمبر ١٩٦١. ص: ١٢٨.

(٢) عبد العزيز البشري، المختار، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١٤، ص: ٣١٢.

جميل بلاغة، فللتصوير بلاغة، وللموسيقى كذلك بلاغة وهكذا، فإذا خلا الفن من هذه البلاغة، خرج سميحا مؤذيا، أو سخيفا باردا، كما هو الشأن في الكلام الفسل الركيك، الضعيف التأليف سواء بسواء... وأنت بعد، خبير بأن البلاغة قوامها الذوق ورعاية المقام»[١]، وهذا النص مأخوذ من مقالة له عنوانها «بلاغة التلحين»، غير أن دعوته التجديدية ظلت حبيسة الذوق لا تتجاوزه إلى التحليل بالمفاهيم.

ومما دعا إليه كذلك، توسيع دائرة البحث ليرتقي إلى النص في كليّته بدل الاقتصار على الجملة، ومن إشاراته لتحقيق هذا التوسيع أن هناك اهتماما في عصره ببلاغات نصية غير مألوفة في التراث البلاغي العربي، تخدم هذا الغرض من قبيل «فن القصص» و «التصوير البياني»، إذ يقول: «لعل من أظهر ما نحسّه من ضعف النقد الأدبي ـ أو بعبارة أبين، من قصور علوم البلاغة العربية في هذا العصر ـ أن سَلَفَنَا وجّهوا عنايتهم إلى النقد الجزئي، أعني نقد الكلمة في الجملة، أو نقد الجملة في العبارة، فإذا كان الكلام نظما جرى النقد للبيت مستقلا، وأحيانا للبيت من حيثُ اتصاله بما قبله أو بما بعده (...) أما نقد الكلام مجتمعَ الشمل، وتناوُله من حيث استواء الصورة، واتصال المعاني، واتساق الأقطار، وتلاحم الأجزاء، فذلك ما لم يكن له من نَقَدَةِ البلاغة حظ جليل!»[٢].

وفي مقابل هذا التجديد المُنطلِق من مبدأ تحقيق الاتصال بالتراث والبناء

(١) عبد العزيز البشري، قطوف البشري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨. ص: ٢٢٩.

(٢) عبد العزيز البشري، المختار، مرجع مذكور، ص: ٣١١. وفي هذا الصدد، تندرج محاولة الأب خليل إدّه اليسوعي، التي وصفها محمد مشبال بـ«نحو بلاغة موسعة»، انظر: محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص ص: ٣٦ ـ ٤٢.

عليه، نجد منحى آخر يدعو إلى القطيعة معه، ويحاول التأسيس لبلاغة تستجيب لمتغيرات الحياة بالأخذ من الحضارة الأوروبية، يتجسد هذا المنحى في ما رامه الليبرالي سلامة موسى. فقد دعا إلى بلاغة جديدة مرتبطة بالحياة المعيشة، مبنية على قواعد تداولية قوامها التأثير في الجمهور وتقطع مع البلاغة الموروثة، بلاغة الزخرف اللفظي، ويسوق لذلك التدليل الآتي: «فحياتنا العصرية تختلف عن الحياة العربية قبل ألف سنة، فإذا كنا نُسلم بأن فن البلاغة يجب أن يكون في خدمة هذه الحياة العصرية، فإنه يجب أن يتغير كي يخدمها، فلم يَعُد مجتمعنا في حاجة إلى البهارج، والزخارف البديعية، نحطم رءوس أبنائنا بتعلمها أو ممارستها، ولكنا في حاجة إلى أن نجعل البلاغة فنا للتفكير الحسن السديد...»(١)، وكيف لهذه الدعوى التحديثية أن تجد لها موطنا حسنا، وصاحبها يدعو إليها من منطلق القطيعة، بالإضافة إلى رأيه في التخلي عن اللغة العربية(٢) وإحلال اللغة العامية محلها في ثقافة كانت وما تزال في كل لحظة تؤسس معارفها على إحياء التراث وتعد ذلك مبدأ حتميا.

وجملة القول: إن الخطاب التجديدي للبلاغة العربية أفرز مشاريع بلاغية قائمة الأركان، لكنها تأرجحت بين تركيز الاهتمام بالجانب الأدبي على حساب

---

(١) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١١، ص: ٩٢. وقد حدد أربع غايات للبلاغة الجديدة، هي: (١ـ التفكير المنطقي السديد الذي يؤمن فيه الخطأ/ ٢ـ تحريك الذكاء وتدريبه بالكلمات/ ٣ ـ معرفة كيفية استعمال الكلمات للتفكير التوجيهي/ ٤ ـ معرفة كيفية استعمال الكلمات للتحريك الاجتماعي). المرجع نفسه، ص: نفسها.

(٢) انظر مثلا، ما كتبه تحت عنوان «الخط العربي »، المرجع نفسه، ص: ١١٧.

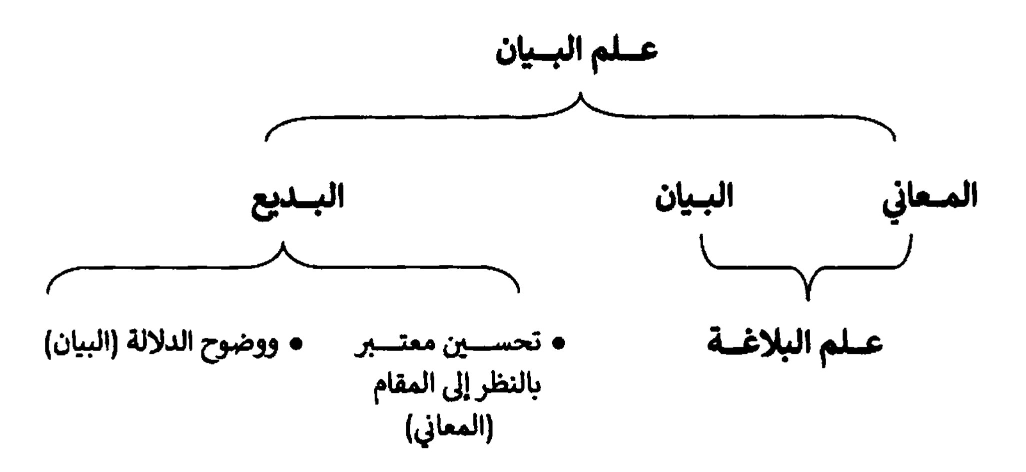
الجانب الحجاجي كصنيع أمين الخولي وعدم تقديم تصور نسقي متسق مثل صنيع أحمد الشايب[١].

وبعد هذه الجولة في مفهوم البلاغة، لا بد من تحديد المصطلح الرائج للتعبير عن ذلك في هذا العصر، فقد يلاحظ القارئ أننا تحاشينا تحديد الدلالة وأخرناها إلى هنا، لنطرح هذا السؤال: ما البلاغة في عصر النهضة على مستوى التنظير؟ وللإجابة عنه يلزمنا مؤلف أو مؤلفات نسقية، وهو ما لا نجده، ونُبعد هنا المشاريع التحديثية اللاحقة، لنقول لقد حمل الرجوعُ إلى التراث حمولته المفهومية بإشكالاتها دون تنسيق، فمن بين تلك المفاهيم الأساسية «البيان»، الذي نشأ متسع الدلالة مع الجاحظ وانتهى إلى تضييقه مع السكاكي، ثم تُدوول مع ابن خلدون مرة أخرى بمفهومه المتسع الدلالة[٢]، ونرى أن تداول التقسيم السكاكي في عصر النهضة، أسهم في عودة مفهوم البيان إلى دلالته المتسعة التي تشمله نفسه ضمن الثالوث المعروف: (البيان/ المعاني/ البديع)، فالخلل واضح دون عناء، فالبيان جنس وفرع في آن واحد!!! يقول سعيد الشرتوني: «... والعرب قسموا البيان إلى ثلاثة أقسام معان وبيان وبديع وأطلقوا على الثلاثة علم البيان وعلى الأول والثاني علم البلاغة وجعلوا البديع بقسميه المعنوي واللفظي تحسينا

(١) استخلص محمد مشبال بعد دراسته تصور أحمد الشايب أنه «لم يقدم لنا تصورا بلاغيا متماسكا؛ فالتصور التداولي الحجاجي الذي انطلق منه، سيبتعد عنه عمليا من خلال تخليه عن مبدأ مراعاة المخاطب... »، محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ٥٦.

(٢) يضم علم البيان عند ابن خلدون: البلاغة، والبيان، والبديع، راجع: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر - بيروت، ٢٠١٦، ص: ٥٧٠ - ٥٧٢.

لا يعتبـر إلا بعد رعاية المطابقة المعتبرة في علـم المعاني ورعاية وضوح الدلالة المعتبر في علم البيان وإلا كان مسـتهجنا مرذولا»[١]. وبسطا للكلام نعرضه على الشكل الآتي:



ولذلــك، فتعريفات البلاغة في عصر النهضة قد تلمس فيها اهتماما بالتخييل والتداول، ولكنه مجرد تبديل لألفاظ تنوب مناب البيان والمعاني؛ أي إن ما نخاله

---

(١) سعيد الشرتوني، البيان العربي والبيان الإفرنجي، مجلة المقتطف، رقم العدد ٤، بتاريخ ١ أبريل ١٩٠٢، ص: ٣٧٣. نلاحظ أن الشرتوني عوّض البلاغة بالمعاني، ثم جعل البلاغة تضمه مع البيان بوصفه فرعا، مقارنة بما سـبق عند ابن خلدون. ومما يعزز فكرة أن البيان كان متـداولا بهـذا المفهوم في عصر النهضـة، ما نجده عند ناصيـف اليازجي الذي يعد مـن أوائل رواد النهضـة العربية الحديثة، يقول: «وُضع البيان للنظـر في أمر هذا التركيب [تركيب الألفاظ]. وهو ثلاثة فنون. الأول ما يحترز به عن الخطأ في تأدية المراد. والثاني ما يحترز به عن التعقيد المعنوي. والثالث ما يراد به تحسـين الكلام. ويطلق في التفصيل على الأول علم المعاني. وعلى الثاني علم البيان. وعلى الثالث علم البديع. وفي الإجمال على الأولين علم البلاغـة وعلى الثلاثة علم البيان... ». انظر: ناصيف اليازجي، مجموع الأدب في فنون العرب، طبع في بيروت، ١٨٥٥، ص: ١.

تخييلا في التعريف ما هو إلا تصور عن (البيان)، وما نخاله تداولا ما هو إلا تصور لـ (المعاني). كما أننا قد نجد تعريفات شاملة للمجالين بصيغة متسقة، لكنها تعريفات لا تعبر عن نسق وإنما وردت كالخواطر. لقد كانت البلاغة في أحسن الأحوال مَلَكَةً، أي ذوقا، بالمعنى نفسه الذي عبّر به عنها ابن خلدون، حين قال: «اعلم أن لفظة الذوق التي يتداولها المعتنون بفنون البيان، معناها حصول ملكة البلاغة للسان. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك»[1].

ونتيجة لما سبق نقول: إن عصر النهضة اتجه إلى البلاغة بوصفها مَلَكَةً أي ذوقا، وهو ما نصطلح عليه اليوم بالبلاغة الإنشائية، لحاجتهم إلى ذلك في التعبير عن الهوية وربط الحاضر بالماضي التليد، أما البلاغة بوصفها قواعد ضمن نسق فلم تكن منجزاتهم تهتم بها، لما أسلفناه من فرط حاجتهم إلى الإنشاء، ولعل المطّلع على الأعمال التي أنجزت في ذلك العصر، يدرك أنها ذات نزعة تعليمية. وقد نتج عن الاهتمام الكبير بالبلاغة إنشاءً تهميش النظر فيها بوصفها علما، ومن ثم بقيت الفوضى المصطلحية قائمة على ما هي عليه، وهو ما سيتضح جليا في المبحث الآتي.

٢. بين البلاغة والخطابة

إذا انطلقنا من التصور البلاغي المعاصر الذي أشرنا إليه في بداية البحث، ذلك التصور البلاغي الشامل للتخييل والتداول، فسيكون طرح هذا السؤال من قبيل سقط المتاع، فهل يختلف الأمر إذا اتخذ عصرَ النهضة منطلقا له؟ فالانطلاق

---

(١) ابن خلدون، المقدمة. مرجع مذكور، ص: ٥٨١.

من اللحظة الراهنة، يموضع الخطابة تحت البلاغة في شقها التداولي، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. أما في عصر النهضة فقد تُنوولت الخطابة بوصفها علما له أصول وفروع، لكن علاقتها بالبلاغة لم تكن واضحة. وللاقتراب أكثر من الموضوع نقترح أن نرصد الخطابة في التوجه التنظيري آنذاك، لتتبين لنا العلاقة بين البلاغة والخطابة. وسنقتصر هنا على رصد التواشجات فقط، أما التفصيل في أدوات تناول الخطابة وتحليلها، وغير ذلك، فسنفرد له مبحثا خاصا، نتتبع فيه الخطابة والخطابية[١] في عصر النهضة إلى حدود بدايات القرن العشرين.

إذا كان مفهوم البلاغة قد ارتبط في عصر النهضة بسؤال الهوية، فإن الخطابة بوصفها ممارسة اجتماعية قد جسّدت هذا السؤال على أرض الواقع؛ إذ كانت وسيلة لمجموع التوجهات النهضوية حينها، فكل من المصلح الديني، والمصلح السياسي، والمصلح الاجتماعي، والمدرس صاحب العلوم، وصاحب النزعة القومية فيما بعد، سيتخذها أداة لتبليغ دعواه[٢]. أما تأليفا فلم تكن هناك علائق واضحة على مستوى التنظير بين البلاغة والخطابة؛ إذ ليس هناك وعي ببناء نسق

---

(١) **الخَطابية**: علم الخطابة، وهو مفهوم اقترحه محمد العمري، راجع كتابه: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٢، هامش ص: ١٣.

(٢) من هذا المنطلق نفهم لماذا خصص لويس شيخو مصنفا لعلم الخطابة، في حين جمع في مصنف واحد مجموعة من الفنون الأدبية، وقد يكون بعضها أقرب نوعيا إلى الخطابة كالمناظرة، قال في توطئة الطبعة الثالثة: «ولنا الأمل أن الطلبة يتلقونها بالاستحسان ويتخذونها قاعدة لإتقان فن الخطابة الذي أصبح اليوم بعد تأليف المجالس النيابية والشوروية من أكبر الوسائل لتوطيد الواجبات والحقوق وللدفاع عن حياض الآداب العمومية وحاجات الوطن العزيز ». لويس شيخو، علم الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٤.

نظري لمفهوم البلاغة عند كتاب هذا العصر، لأنه عصر مبني على إحياء القديم دون تنسيق في أغلبه. غير أن تآليفهم تحمل إشارات على أن البلاغة حاضرة في كل فنون الأدب التي ألفوا فيها وعنها[١]. ونشير في هذا السياق إلى أن مفهوم «فنون الأدب» أو «علم الأدب» في هذا العصر، يُقصد به التأليف في مجموع الفنون العربية المألوفة لغرض تعليمي وتقديم ميسّر مبني على أسلوب السؤال والجواب صراحة أو ضمنيا[٢]، كما نرى أن هذا المفهوم تطورٌ لثنائية «المنظوم والمنثور» المنتمية إلى التراث العربي، غير أنها إن كانت قديما مبنية على التفاضل فإنها في عصر النهضة مبنية على التجاور.

تموقعت البلاغة في خطاب النهضة الأدبي بوصفها أصلا عاما من أصول الأدب من خلال علومها التقليدية الثلاثة المعروفة (المعاني ـ البيان ـ البديع)، ولتوضيح المسألة سنحاول قراءة كتابي «علم الأدب» للويس شيخو، و «محاضرات الأدب العربي» لمعروف الرصافي قراءة تبحث فيهما عن علاقة البلاغة بالخطابة.

---

(١) يقول شكري صادق مثلا: «فهذه نبذة من مؤلفات العرب. وضمنتها كل ما يرتاح إليه عشاق العرب. من مقالات تنشرح بتلاوتها الصدور. وأدبيات ألمت بأطراف البلاغة من منظوم ومنثور». القول المنتخب في صناعة إنشاء العرب، المطبعة العامرة المليجية، ١٣٢٧هـ، ص: ٢، (المقدمة). غير أن الغالب عند الكُتاب تعبيرهم بلفظ «البيان».

(٢) تنفتح كلمة «الآداب» على التأديب التربوي، أي السلوكي. وهذا المفهوم له ارتباط بمفهوم الأدب القديم، ومن أمثلة ذلك في عصر النهضة، أن لويس شيخو ميز في مقدمته لعلم الأدب بين نوعين، إذ قال: «الأدب نوعان نفسي وكسبي. فالنفسي بتوفيق الله يهبه لمن يريد وهو ما كان من محاسن الأفعال الدالة على كرم الطباع. والكسبي ما استفادته الأنفس من أحاسن الأقوال الآخذة بأعنّة القلوب والأسماع». لويس شيخو، علم الأدب، الجزء الأول في علم الإنشاء والعروض، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ط٢، ١٨٩٧، ص: ٥.

لقد كان العصر عصر إحياء ورغبة في تكوين ذوات قادرة على تمثل هذا التراث بما يشبه إعداد مثقف، أو أديب لا بد له من تحصيل قدرة موسوعية من خلال النهل من مجموع العلوم اللغوية والفنون الأدبية، ولما كان علم الأدب المفهوم الأكثر استيعابا لهذه المهمة فَقَدْ استُلهم في هذا العصر، غير أن علم الأدب لا موضوع له، كما يقول ابن خلدون، فهو مثل الصفة فقط، لأن الأديب في المتعارف عليه من هذا العلم هو من يمتلك القدرة الكافية على تناول جميع العلوم المرتبطة بالعربية، ولعل جملة «الأخذ من كل علم بطرف»[1]، خير تعبير عن المفهوم من هذا العلم. ولأجل ذلك كان الناظر فيه «يحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه»[2]. كما أن وظيفة «علم الأدب» ارتبطت بغاية كبيرة وهي «الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب». فكانت هذه الغاية في عصر العربية الزاهر متمثلة في الحفاظ على نضارة الأدب بتمكين طالبه من أسباب الوصول إليه، لأن الشيء الذي كان فطريا أصبح من الضرورة صيانته وحفظه ضد التغير بدخول عناصر أجنبية فيه، وقد استدعت الضرورة استقراء القواعد. أما في عصر النهضة فهذه الغاية كانت بعيدة نوعا ما بعد تردي حال اللغة حتى من المختصين، لذلك نجد طغيان النزعة التعليمية في كل ما ألف في ذلك العصر خاصة علوم الأدب أو الأدب مطلقا من دون مضاف. وحين يُقال إن علم الأدب لا موضوع له، فهو بذلك لا يختص بشيء محدد وفي الوقت نفسه يشمل كل ما يمكن أن يندرج تحت ثنائية «منظوم/ منثور»، وبناء على ذلك جعل لويس شيخو لهذا العلم موضوعا في قوله: «موضوع علم الأدب الكلام (المنظوم والمنثور) من حيث

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص: ٥٧٣.

(٢) نفسه.

فصاحته وبلاغتـه»[1]. وهنا نلتقي بأول ذكر للبلاغة، فالأمر كله لا يعدو أن يكون بحثا عن بلاغية النصوص قصد الاحتذاء.

إن المنظـوم والمنثـور هما المُنتج الأدبـي عامة ومحاولـة تنظيمه هي علم الأدب، إنها محاولة لتأسيس قواعد يكون بمقدورها تجميع علوم العربية والأنواع الأدبية داخل إطار واحد متفرع. وقد جعلوا له أصولا وفروعا، فتعقدت إشـكالية المصطلح وضمنها المصطلح البلاغي، كما سنرى؛ لأن هذا الإطار لم يكن نسقيا بل كان تجميعيا وتراكميا، ويتجلى ذلك مثلا في معيار التصنيف بين الفنون، وحتى نوضح أمر التوجه التجميعي، نسـتبعد الاتجاه الذي ورث معيار «الوزن والقافية» نتيجة سـيطرة النموذج الشـعري في الثقافة العربية، ونمثل له بمعروف الرصافي، يقول: «ينقسـم الأدب باعتبـار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسـم المنثور إلى سـجع وترسل فلنا إذا في الكلام ثلاث طرائق النظم والسجع والترسل ومدار هذا التقسـيم إنما هو على الوزن والقافيـة وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن والقافية وهو الترسل وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو السجع وإما أن يقترن بهما وهو المنظوم»[2]. إن مجرد ذكر المنظوم والمنثور يستحضر معيار الوزن في التصنيف. وهو تصنيف موروث منذ القديم، ويسهل معه تحديد الخطابة في قطب النثر قياسـا على الشـعر، يقول الرصافي في هذا الصدد: «وأما افتراق الشـعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسـن مثال له خطبة قس بن سـاعدة الإيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا...»[3]. فتأمل كيف نُظر إلى الخطبة بمعيار النظم؛ فكأن الخطبة ما هي إلا انزياح عن معيار الشعر!

---

(١) لويس شيخو، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، ص: ٦.

(٢) معروف الرصافي، محاضرات الأدب العربي، مطبعة العراق ـ بغداد، ١٩٢١، ص: ٧٤.

(٣) نفسه. ص: ٧٨.

ننتقل إلى أبرز محاولة لتنظيم العلوم اللغوية والفنون الأدبية في إطار علم الأدب في عصر النهضة، وهي محاولة الأديب لويس شيخو صاحب التصانيف الموسوعية، وحتى نختصر سبيل الوصول إلى غايتنا، التي تتجلى في رصد علاقة البلاغة بالخطابة، سنركز فقط على المصطلحات المتعلقة بهما. وهي البلاغة والفصاحة والبيان والمعاني والبديع والخطابة. وقد قلنا إن علم الأدب له أصول وفروع، ومن بين أصوله نجد البيان والمعاني والبديع ملحقا بهما.

يُعرّف لويس شيخو علم الأدب بقوله: «أما نحن فقد أطلقنا اسم علم الأدب على علم الإنشاء والخطابة وفنونهما نثرا كان أو نظما»[١]، ويوضح ذلك بقوله: «الأول ما يفيد معرفة الإنشاء وطرق الكتابة عموما. والثاني ما يعلم الإجادة في فنّ الخطابة خصوصا»[٢]، إنه يقيم تصنيفا مغايرا على أساس الكتابة والإلقاء. فأين البلاغة؟ إنها الملكة التي يُبحث عنها فهي الغاية والمنى، ومن الوسائل الموصلة إليها البيان والمعاني والبديع الملحق بهما، وهي وسائل مستمدة من التوجه السكاكي وشراح مفتاحه[٣]. فلننظر الآن في الخطابة.

---

(١) لويس شيخو، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، ص: ٦.

(٢) نفسه. ص: ٨.

(٣) يقول شيخو: «اختصرنا مسائل هذا البحث عن أشهر البيانيين كالسكاكي والتفتازاني والقزويني والتهانوي وغيرهم»، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، هامش الصفحة: ٤٧. لكن ذلك لم يمنعه من العودة إلى البيان قبل السكاكي مع الجاحظ ومحاولة الاجتهاد في هذا المعنى الموسع، يقول: «إن للبيان مجالا متسعا لم تحصره المطالب الثلاثة أعني التشبيه والمجاز والكناية كما أراد المحدثون وأن البيان عبارة عن توسيع المعنى وإيضاحه بأي طريقة كانت تبلغه إلى فهم المخاطب. فبقي علينا أن نبحث عن هذه الأساليب التي يتمكن بها البليغ من أن يوسع نطاق أفكاره ويبرزها على صورة تؤديها =

يقول في كتابه المخصص لعلم الخطابة: «من تعريف الخطابة يتّضح لك الفرق بينهـا وبين الفصاحـة والبلاغة فإن الفصاحـة والبلاغة تمكنان الإنسـان من تركيب المفردات وحسـن التعبير ليبرز ما يكنّه الفؤاد من المعانـي والعواطف. أما الخطابة فتزيد على تلك القوة قوّة أخرى بأن تلقّنه طرق الإقناع وتمكنه من استمالة الخواطر وتوجيههـا إلى أمـر من الأمور فلا غنـى لها عن قوانيـن تدرك بها هـذه الغاية»[1].

وإجمالا لكل ما ذكر سنحاول ترتيب النصوص وبناء التصور عبر الشكل الآتي:

البيان
+
المعاني
+
البديع

الفصاحة / البلاغة ⟸ **حسن التعبير (وسيلة)**
=   **+**
(اللفظ + المعنى)   **طرق الإقناع (غاية)**

= الخطابة

نسـتنتج ممـا سـلف أن الخطابة في تصور لويس شـيخو أعم مـن البلاغة، فالبلاغة وسـيلة الخطابة للوصول إلى الغاية وهي الإقناع. وهذا التصور يتأسـس علـى تحميل مفهوم البلاغة بالمعنى الجمالي فقط، الذي يصرفها إلى وصفها بفن القـول، ونعـود مجددا لنؤكد علـى أن معنى البلاغة في هـذا العصر كان بوصفها مَلَكَةً وذوقا يُتوصل إليها بالبيان والمعاني مع البديع الملحق بهما مذيلا.

= إلى مسامع المخاطب وتثبتها في عقله. ولأن البيانيين المحدثين دعوا ذلك «حسن البيان» فأخذنا عنهم هذا الاسـم لئلا يلتبس البحث السـابق في التشبيه والمجاز والكناية بالبحث الآتي ذكره». المرجع نفسه، ص: ٩٦.

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٨.

الفصل الثاني

الخطابة والخطابية في عصر النهضة العربية

كانت جولتنا السابقة مع البلاغة مفهوما ومصطلحا، وانتهينا إلى أنها اختُزلت في حسن التعبير مع لويس شيخو حين حديثه عن الخطابة، وفي هذا الشق الثاني من البحث سنرصد الخطابة علماً وإنشاء، ويأتي اهتمامنا بها أولا لما لها من علاقة وثيقة بالبلاغة تخييلا وتداولا[1]، ولما شغلته من مساحة كبيرة في التنظير الأدبي في عصر النهضة، ولم يكن ذلك الاهتمام مصادفة فالخطابة أقدر الفنون على تغيير الواقع من خلال ممارساتها الاجتماعية، لاسيما في ثقافة اتسمت بالأمية وقلة وسائل الوعي. وضبطا للبحث الخَطابي في عصر النهضة، سنتتبع بداية التصانيف الخطابية لرصد أهم سماتها، ثم ننتقل إلى تتبع تجليات الخطابة واقعيا من خلال ثلاث مراحل، تهتم الأولى بالبحث في أهم أسباب انتعاش الخطابة في عصر النهضة، فيما ترصد المرحلة الثانية الأنواع الخطابية بالتركيز على الخطابة الدينية لكونها شكلت نوعا خطابيا ذا صبغة دينية في مقابل الأنواع الأخرى المدنية، أما

(١) وفي هذا السياق نفهم استنتاج محمد مشبال الذي ختم به دراسته للخطاب البلاغي العربي الحديث، إذ يقول فيه: «اجتهد البلاغيون في الكشف عن إستراتيجيات خطابية جديدة أفرزتها أنواع خطابية غير مألوفة في الدرس البلاغي. وبذلك جاز لنا القول إن البلاغة التي رصدنا ملامحها في الفترة المدروسة، بلاغة موسعة ورحبة»، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ١٨٤.

المرحلة الأخيرة فنحاول فيها تبين أهم سمات الأسلوب الإنشائي في ذلك العصر وخاصة الأسلوب الخطابي ومدى حجاجيته في وعي خَطابيي النهضة.

١. خطابية عصر النهضة العربية

تُسهم كتب تاريخ الأدب في التعريف بالأنواع الأدبية عبر المراحل التاريخية، غير أنها لا تقدم ما يشفي الغليل فيما يخص النوع الواحد، فهي مثل حسو الطائر، فباستثناء تلك الإشارات المقتضبة التي تناثرت في بعض صفحات كتب تاريخ الأدب العربي أو ما يجري على شاكلتها لا نجد، فيما نعلم، دراسة خصصت لخطابة عصر النهضة. وقد امتد تهميش خطابة النهضة إلى دراسات اهتمت بالتنظير للخطابة العربية في زمن لاحق. فهناك فرق كبير بين أن نتحدث عن «خطابية عصر النهضة» و «خطابية عن عصر النهضة»، فالمقصود بخطابية عصر النهضة تلك المؤلفات التي خُصصت للخطابة تنظيرا أو تدريسا، وتنتمي زمنا إلى ذلك العصر. أما خطابية عن عصر النهضة فهي الدراسات التي اهتمت بخطابة عصر النهضة بعد مرور زمن عليها.

إن من المفارقات أن نجد خطابية عصر النهضة تتناول بالتمثيل والاستشهاد خطابة العرب القدماء، دون تعريج على تحليل الممارسات الخطابية التي تحدث في واقعها آنذاك[1]. لا نستثني من ذلك ما أنجزه نقولا فياض، فعلى الرغم

(١) من اللمحات السريعة عن سمات خطباء عصر النهضة وخطبهم، ما نجده عند معروف الرصافي، الذي يبدو أنه تأثر بنظرة الجاحظ للخطابة والخطيب، يقول عن رشيد رضا مثلا: «ومن الخطباء الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار بمصر وهو عالم فاضل ومعدود في الكتاب إلا أن أسلوبه في الكتابة هزيل معروق لا يسمن ولا يغني من جوع وهو إلى العلم أقرب منه إلى الفصاحة واللسن وقد شهدت خطبة له في قسطنطينية فرأيت فيه من معايب =

مـن تأخره زمنيـا عن التصنيفات التي نشـتغل عليهـا، فهو لا يذكـر خطباء ذلك العصـر إلا كلمح البصر، إما في معرض تاريخي في قوله: «واليوم بعد أن تنوعت أسباب الحياة وتعددت مظاهر الاجتماع، وتبدل شكل الحكومات وتغيرت سلطة الحكام، عادت الخطابة إلى الظهور لابسـة ثوبًا آخر غيـر ثوبها الديني، فظهر في الشـام لعهد غير بعيد: أديب إسحاق والشيخ العازار وغيرهما، وفي مصر عبد الله النديم والشـيخ محمد عبده، ثم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول أعظم خطباء هـذا العصر الحاضر، وأقواهـم حجة، وأبعدهم تأثيـرًا وأكثرهم بيانًا»[1]، وإما في سـياق إعطاء نماذج قصد الاحتذاء نجدها في ذيـل الكتاب، وليس تبيانا لمكامـن بلاغاتها وقيمتها مجتمعيا[2]. أمـا تحليل خطب عصره فلم يتجاوز ذلك عنده سـطرين اثنين ضمن مؤلفه كله، يقول فيهما: «وإذا راجعت خطب مصطفى كامل وسـعد زغلول لم يخف عليك ما فيها من سلاح العاطفة، وتبين لك أن هذه الطريقـة لا تـزال أقرب الطرق إلى قلوب الجماعـات»[3]. وإن نقولا فياض إذ لا

= الخطيب أنه ضئيل الصوت ولضؤلة صوته كان يتشـادق في كلامه تشـادقا باردا جدا وفيه أيضـا لثغة خفيفة في حـرف الراء وفيه لكنة عامية أيضا فإنه إذا قـال كذا قال كزا وإذا قال ذلـك قـال زالك وإذا قال نظرت قال نزرت إلا أنه مكثار جـدا لا يعجز عن الإطالة وربما خـرج عن أول الكلام إلى ما لا يقتضيه المقام ولولا ذلك لحمدت منه الإطالة». معروف الرصافي، نفح الطيب، مرجع مذكور، ص ص: ١١٨ ـ ١١٩.

(١) نقولا فياض، الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٩٠.

(٢) هي ثلاث خطب توالت كالآتي: أ ـ تأبين الشيخ إسكندر العازار لأديب بك إسحق/ ب ـ مصطفى باشـا كامل (من خطبة ألقاها في الإسـكندرية سـنة ١٨٩٧)/ ج ـ سعد زغلول باشـا (الخطبة التي ألقاها بالسـرادق يوم ١٩ سبتمبر سـنة ١٩٢٣). المرجع نفسه، ص ص: ١٦٢ ـ ١٧٤.

(٣) نفسه، ص: ٩٣.

يتنـاول خطب عصـره بالتحليل فهو محكوم بنزعة تعليميـة، تميزت عنده بتركيزه على تعليم طرق الأداء، وقد برع في ذلك لأنه كان خطيبا ممارسا.

وعموما، نعزو تهميش الخطابيين خطب عصرهم إلى ما أسـلفناه سابقا عن البلاغـة، فالعصـر عصر البحث عن الهويـة عبر آلية إحياء القديـم، أما ما يقع في الحاضـر فهو بناء لها. ويمكـن تبعا لذلك أن نصف الخطابة هناك بأنها ممارسـة اجتماعية لبناء الهوية مقاومةً للآخر. فالأمر كان معقودا على ممارسـة الخطابة لا على تحليلها، وسيستتبع هذا الأمر نزوع المؤلفات الخطابية نحو المنزع التعليمي، كما سنرى فيما بعد.

أشارت بعض الدراسات العامة عن الخطابة في زمن لاحق لعصر النهضة إلى خطابـة ذلك العصر، لكن التناول لم يتجاوز عتبات تعريف الخطباء والتأريخ لهم في أحسـن الأحوال، والمفارقة أن كل من أشـار إلى خطابة عصر النهضة وصفها بالانتعاش والتجدد والفاعليـة في حركية الحضارة العربية عامة، لكن في المقابل لا تُخصـص لها إلا صفحات معدودات وفي أغلب الأحايين مجرد فقرات فقيرة، ناهيـك عن أن تبحث فـي بلاغتها النوعية. ومن ثم قد يتراءى لنا أننا نعرف خطابة ذلـك العصر، لكننا في حقيقة الأمر لا نعرف عنها إلا القشـور دون الألباب. وقد يكون مرد ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه قبل قليل، أننا ألفنا الحديث عن القديم في مقابل صـراع مع الجديد، فالقديم في ثقافتنا عادة ما تضفي عليه الأجيال اللاحقة هالـة من التعظيم قد تصل إلى التقديس مع ازدراء الجديد. علاوة على أن البلاغة العربية اهتمت في مجملهـا بالنصوص النخبوية، ولـم تكترث في أغلب الأحايين إلى الخطابات اليومية، ومن ثم كان الشـرخ يتسـع من عصر إلى عصر حتى لكأن البلاغـة العربية بلاغة أموات لا أحياء، مما يقوي في الأذهان فكرة ارتباط البلاغة بالنصوص النخبوية فقط.

وقد تميزت أغلب المؤلفات الخطابية لعصر النهضة بالنزعة التعليمية، لأن أغلب من كتبوا في الخطابة في ذلك العصر كانوا مُدرسين، ويمكن أن نميز فيها بين ملمحين اثنين نظن أن المؤلفات الخطابية كلها في ذلك العصر لا يمكن أن تخرج عنهما، وهما:

أ. التأثير الأرسطي

كان الحديث عن الخطابية في عصر النهضة نسقيا بشكل ملحوظ، لاعتماد النسق الأرسطي للخطابية، وقد رأينا أن هؤلاء الذين تمثلوا هذا النسق مسيحيون[١]، وتجسد التأثر بالإحالة على أرسطو والاستشهاد بنصوص فلاسفة العرب، وقد كان لذلك أثر في موقعة الخطابة ضمن المنطق، أي بجوار البرهان والجدل والشعر والسفسطة.

لقد انطلق هؤلاء من تعريف الخطابة بربطها بغرضها المتمثل في الإقناع، ثم تقسيم مكوناتها إلى أصول وأنواع مع رصد السمات وغيرها من المفاهيم المرتبطة بالخطابة. وستكون لنا وقفة مع قضية الأنواع الخطابية عند عَلَمين من هؤلاء الكتاب، وسنوضح الآن مقصودهم من الأصول.

قال لويس شيخو: «أصول علم الخطابة ثلاثة: الأول الإيجاد. الثاني التنسيق. الثالث التعبير»[٢]، وهو ما عبر عنه الشرتوني بمصطلحات أخرى لكن بالدلالة

---

(١) نقصد لويس شيخو وسعيد الشرتوني ونقولا فياض في كتابه فن الخطابة. ومن المسيحيين الأوائل الذين اهتموا بالخطابة نجد جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢) صاحب كتاب «فصل الخطاب في الوعظ».

(٢) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ١٣.

على المفاهيم عينها، مع إضافة «أصل» رابع في قوله: «الاختراع. والترتيب. وفصاحة التعبير. وجودة الأداء»[١]، غير أن تتبع ما تناولوه من أصول الخطابة داخل متونهم[٢]، يبين أنهم عرّجوا على مراحل بناء النص الخطابي الخمس، وهي:

* الإيجاد؛
* الترتيب؛
* التعبير/ الأسلوب؛
* الذاكرة؛
* الإلقاء.

حاول شيخو التأصيل لهذه الأصول الخطابية الأرسطية من التراث البلاغي العربي، جريا على الفكرة التي أقررناها فيما يخص البحث عن الهوية في التراث، فاستحضر نصا عربيا خدمة لذلك، يقول: «قال ابن المعتز والشيباني: إن البلاغة بثلاثة أمور أن تغوص لحظةُ القلب في أعماق الفكر وتتأمل لوجوه العواقب وتجمع بين ما غاب وما حضر (وهو الإيجاد). ثم يعود القلب على ما أُعمل به الفكر فيحكم سياق المعاني والأدلة ويحسن تنضيدها (وهو التنسيق). ثم يبديه بألفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكمال محاسنها (وهو التعبير). قال بعض الحكماء: العلوم الأدبية مطالعها من ثلاثة أوجه: قلب مفكر. وبيان مصور. ولسان معبر»[٣]. وقد تناقلت هذا النص مجموعة من الكتب التي ألفت في الخطابة، فتارة تشير إلى

---

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ١.

(٢) يشمل هذا الحكم الأعلام الثلاثة.

(٣) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ١٣.

لويس شيخو وتارة تنقله دون توثيق، والغريب في الأمر أن لا أحد وقف على كلمة البلاغة في مطلع النص، ليبين العلاقة بين البلاغة والخطابة. فلويس شيخو نفسه جعل بدايةً الخطابة أعم من البلاغة، وهنا رادف بين البلاغة والخطابة![1]

والملاحظ أن هذه المصنفات الخطابية تصف مراحل إنتاج الخطبة ولا تحللها، وذلك مرتبط بالغاية التعليمية، فالهدف من التأليف هو تعليم الطلاب الخطابة لما لها من دور في الحياة الجديدة، وعملهم هذا شبيه بعمل أرسطو الذي أسّس نظرية خطابية لوصف النص وليس لتأويله. كما أن الأمثلة تُستحضر لإثبات القواعد الخطابية ولكن بطريقة موفقة تنبي عن سعة اطلاع كبيرة، مع عدم الفصل بين النصوص التخييلية والنصوص الحجاجية، فيأتي مثلا الاستشهاد بالأبيات الشعرية في مقام الخطابة، لتميز الشعر العربي القديم بالنزعة الخطابية.

لقد كانت الغاية من التأليف في الخطابة في جوهر الأمر إحياء التراث البلاغي العربي، واستحضار نماذج الخطباء المفوهين المصاقع في عصر النهضة دفاعا عن الهوية، ونعزز هذا الرأي بنص من خاتمة مؤلف الشرتوني، إذ يقول: «والمأمول أن يستفيد منه طلاب العربية حتى نرى بعد نشور الخطابة بانتشار الدستور خطباء مفوّهين من مثل سحبان وائل الذي يروى أنه تكلم عند معاوية من صلاة الظهر إلى صلاة العصر ما تنحنح، ولا سعل، ولا توقف، ولا احتبس، ولا ابتدأ في معنى فخرج منه إلى غيره حتى أتمه ولم يبق منه شيء...»[2].

---

(١) نجد هذا الترادف عند نقولا فياض كذلك، يقول في ذلك محمد مشبال: «يستخدم نقولا فياض البلاغة والخطابة بمعنى واحد»، محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، م م، ص: ٤٢.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧٧.

ومن أهم سمات هذه الخطابية ذات النزعة الأرسطية، ما انتبه إليه عبد الرزاق باتيل، إذ لاحظ أن الشرتوني في مصنفه عن الخطابة يتبع مقاربة التفاعل الأدياني أو فوق الأديان على غرار ناصيف اليازجي من قبله، وذلك من خلال افتتاح مصنفه بذكر اسم الله وحمده، ثم توظيفه أمثلة عربية ذات مرجعية إسلامية لتوضيح مبادئ الخطابة اليونانية الرومانية بجانب مصادر مسيحية، وهو أمر غير معهود من كاتب مسيحي. وبذلك فهو إدراك جديد للتراث الأدبي الإسلامي يتجاوز النظرة الضيقة المبنية على تحكيم الدين فقط. ويستنتج باتيل أن مقاربة الشرتوني على غرار اليازجي تجسد «هوية ثقافية جديدة تؤسس قيمتها الجوهرية على الحروف العربية لا على الدين»[1]، وقد نهج لويس شيخو الصنيع نفسه، ففي كتابه علم الأدب يتكئ على مصادر متنوعة، «سواء أكان المصدر إسلاميا أم مسيحيا، دينيا أم علمانيا، تراثيا أم حديثا، ما دام يعبر عن مقصوده»[2]، لقد أسهم توجه هؤلاء الأعلام نحو إحياء العربية إلى الإعلاء من التسامح الديني وإلى توضيح إسهام المسيحيين في النهضة العربية.

ب- التأثر العروبي

نتبين هذا الملمح بناء على رسالة لمعروف الرصافي، أشار فيها إلى أنه عمد إلى كِتاب «البيان والتبيين» للجاحظ لتأليف رسالته في الخطابة والخطيب، يقول: «وليست رسالتي هذه إلا مستخلصة منه ومالي فيها سوى التمحيص والترتيب (...) وغاية ما هنالك أنك إذا عنيت بالخطابة والخطيب وجئت إلى كتاب الجاحظ فقلبته ظهر البطن لم تجد فيه مما عنيت به سوى لمع متفرقة لا تشفي منك علة

(1) Abdulrazzak Patel, The Arab Nahdah. p: 66.

(2) ibid. p: 68.

ولا تبرد لك غلة أما إذا رجعت إلى رسالتي هذه فإنك تجد فيها ما يكفيك ولو سدادا من عوز فهذه الرسالة تغنيك في هذا الباب عن كتاب الجاحظ ولا يغنيك كتاب الجاحظ عنها»[١]، لقد اختار الرصافي مدخلا خطابيا لقراءة البيان والتبيين بالتنقيب عن المادة الخطابية فيه وإعادة ترتيبها إعدادا لمهمة تدريسه الخطابة بالقسطنطينية. وقد برّر اختياره لهذا السِّفر بأنه لم يكن بين يديه سواه في باب الخطابة، ونحن نعلم أن رسالته نُشرت سنة ١٩١٧م، أي بعد وقت متأخر جدا من تأليف لويس شيخو وسعيد الشرتوني في الخطابة، حتى بعد أن نفترض أن تأليف الرسالة كان قبل تاريخ نشرها ببضع سنوات. وهذا يحتمل ألا يكون قد وقع بين يديه أيّ من تلك التآليف الخطابية، أو أنه عدل عنها إلى تلمس خطابة عربية غير مشوبة بالتأثير الأرسطي، ويترجح عندنا الاحتمال الثاني نظرا لمكانة الرصافي الأدبية أولا وآخرا. ولذلك نفسر عدوله عن تصانيف عصره الخطابية إلى الجاحظ برغبة في البحث عن خطابية عربية محضة مع عدم استبعاد الخلفية الدينية لأن مؤلفي الخطابية ذات المرجعية الأرسطية مسيحيون.

وقد ختم رسالته باقتراح صحيفة بشر بن المعتمر منهجا لمن رام تعلم الخطابة، وبذلك فهو ينحو منحى عربيا صرفا، لا يعرج فيه على خطابية الفلاسفة أو خطابية من تقيّلها من كتاب النهضة كما مر بنا[٢].

---

(١) معروف الرصافي، نفح الطيب، م م، ص: ٤.

(٢) يمكن تصنيف خطابية نقولا فياض ضمن منحى ثالث، يجمع بين النزعة الأرسطية أو الغربية بشكل عام وخطابية العرب، إذ لا يلبث أن يبحث عن مقابل كل عنصر خطابي ذي مرجعية أجنبية عما يماثله من كلام العرب الأقدمين، لكن خطابية فياض أكثر تحررا من القواعد والتحديدات، فهي أشبه بحصة تدريبية.

٢. الخطابة والتغيرات المجتمعية

يُجمع مؤرخو الأدب العربي الحديث على أن الخطابة العربية عرفت انتعاشا كبيرا في عصر النهضة العربية الحديثة بعد أن عرفت انكماشا دام قرونا، منذ أواخر العصر العباسي إلى منتصف القرن التاسع عشر، إذ بقيت محصورة في خطب الجُمع والأعياد ومواسم الحجّ وَالْبِيَعِ. كما يتفقون على الأسباب التي بعثت الروح فيها مجددا، ولكن على الرغم من إشاراتهم فقد كانت مقتضبة لا تسمح بتبين تصور تنظيري نسقي، وليس ذلك عيبا، لأن هؤلاء مؤرخون انشغلوا برصد الفنون الأدبية كلها. وعموما، فمن أهم ما يمكن ملاحظته من خلال تتبع ما كتب عن الخطابة العربية في ذلك العصر، هو حديث هؤلاء المؤرخين عن أنواع خطابية جديدة لم تكن معروفة في الأدب العربي من قبل، نتيجة تغير الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية؛ ونحن إذ نتحدث عن الخطابة فإننا نقاربها بوصفها ممارسة اجتماعية، وإحدى آليات تفعيل البلاغة لتدبير الشأن العام للمواطنين أو للإنسان الحر الطامح إلى الحرية على حد السواء. وتبعا لذلك سنحاول أن نرصد الخطابة العربية في عصر النهضة من حيث العناصر الآتية:

أ. أسباب انتعاش الخطابة العربية

بات من المسلم به أن الخطابة خفت ضوؤها منذ أواخر العصر العباسي إلى أن دبت فيها الحياة مجددا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وترجع دوافع هذا الانبعاث الخطابي إلى نشأة المدارس الحديثة، التي «جعلت لها شأنا رفيعا في مناهجها. ودأبت تحمل الطلاب على المباريات الارتجالية، ليتعوّدوا

ذلاقة اللسان، وتستوسق لهم ملكة الفصاحة»[١]. بالإضافة إلى غيرها من الدوافع. غير أن الدوافع كلها، يمكن إجمالها بداية وبدهيا في نشأة الوعي بالذات وتوفر مساحة من الحرية، وهو ما سيدفع إلى رغبة تلك الذات العربية في بث الحماس في صفوف الجماهير، وإلى رغبتها في محاججة الآخر (المستعمر) بأحقية التمتع بالحرية الكاملة في الاختيار. وهذان المقصدان سيستدعيان من الخطباء الاستعانة بالوسائل الحجاجية التخييلية والإقناعية، أي الخطابة المثيرة للأهواء والخطابة الموقعة للتصديق.

قد ينصرف الدافعان السابقان إلى تحديد الخطابة السياسية دون غيرها، ولكن عصر النهضة طرح إشكالات على الذات العربية، تلمست في محاولة الإجابة عنها الإصلاحَ الديني والإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي والتطوير العلمي، فتضافرت الأنواع الخطابية خدمة لأصحابها في إثارة الجماهير والتأثير فيها وإقناعها بضرورة النهوض؛ ومن ثم تجلت الخطابة في أنواعها: السياسية، والدينية[٢]، والقضائية، والعلمية. غير أن بداية تفعيل الخطابة على مستوى الواقع كان مع البدايات الأولى للشعور القومي الذي نشأ بالاتصال مع الغرب، وفي هذا الصدد يقول أديب إسحق متحدثا عن الثورة العرابية: «وأما الحركة الفكرية فقد سرت ابتداء من جانب الغرب على ألسنة الذين أُرسلوا إلى البلاد الأوروبية من أهل مصر، والذين هبطوا مصر من الأوروبيين، لم يقصدوها بالذات ولكنها نشأت

---

(١) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، حياتهم - آثارهم - نقد آثارهم، دار نظير عبود، د ت، ص: ٣٩٨.

(٢) يشمل هذا الحكم الخطابة الدينية الإسلامية، أما الخطابة الدينية المسيحية فدعت إلى التفريق بين الدين والسياسة، مثلما نجد عند البستاني وفرح أنطون مثلا.

عما ظهر من أحوالهم، واشتهر من أقوالهم، ثم ذاعت بالخطابة في الجمعيّات، وشاعت بالكتابة في صحف الأخبار، حتى انتشرت في أذهان العوام كغيرها من الثورات...»[(١)]. إن انتعاش الخطابة الفاعلة في الحياة والمتفاعلة مع قضاياها لا يتحقق إلا في سياق الحرية ورغبة الذات في فتح حوار مع الآخر بهدف التأثير والإقناع.

ب ـ الأنواع الخطابية

عُولجت الخطابة في أكثر كتابات عصر النهضة بوصفها فنا (أو نوعا) من الفنون الأدبية، ويستدعي الحديث عن الأنواع الخطابية الحديث عن قضية التصنيف. ولا بد من الإشارة إلى أن صعوبة التصنيف ممتدة من الخطابة العربية القديمة، لاسيما في ما يخص الخطابتين السياسية والدينية (الإسلامية تحديدا)، فبينهما من التداخل ما يصعب معه في كثير من الأحيان الفصل بينهما، ويرجع أمر ذلك إلى أن الإصلاح السياسي في القطر المصري خاصة، اتخذ الدين عمادا له، وهنا تندرج أسماء جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما. وفي هذا يقول لويس شيخو: «وقد أخذ المسلمون في عصرنا يدرسون فن الخطابة درسا محكما ويلقون في نواديهم خطبا مدنية ضافية كخطب الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ومصطفى كامل وغيرهم قليلين»[(٢)].

وقد قدمنا هذا التداخل حتى نبرزه ونحسم فيه، فكل ما ذكرناه من التداخل، لا يعدو أن يكون تداخلا من جهة الموضوعات فقط، أما بلاغيا، أي من جهة

(١) أديب إسحق، الدرر (وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر)، جمع عوني إسحق، المطبعة الأدبية ـ بيروت، ١٩٠٩، ص: ٣٧٤.

(٢) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ٢٣٨.

مقصدية الخطيب فكل خطبة تندرج في إطار الإصلاح السياسي، فهي خطبة سياسية وإن اعتمدت الدين أساسا. فكيف صنّف كتاب عصر النهضة الخطابة العربية؟ وما المعايير المعتمدة في ذلك؟

بيّن شيخو التصنيف الخطابي السائد في عصره بقوله: «يقسم المحدثون غالبا الخطابة إلى خمسة فنون وهي خطب النوادي العلمية ثم الخطب السياسية ثم الخطب القضائية ثم الخطب العسكرية ثم الدينية. ويجوز توفيق هذا التقسيم مع السابق كما سترى»[١]، ويشير بالتقسيم السابق إلى أنه يعتمد تصنيف أرسطو الثلاثي مع زيادة الخطابة الوعظية عليه، التي شاعت بعد مولد المسيح أي بعد أرسطو بقرون. فتكُون بذلك الأنواع الخطابية عند شيخو: «أربعة وهي خطب التثبيت والمشورة والمشاجرة والوعاظة»[٢]. والمعيار المعتمد هو المخاطب كما عند أرسطو. وسنفرد الحديث فيما يلي للخطابة الدينية، لأنها نوع لا يوجد ضمن المنظومة الأرسطية لما ذكرناه آنفا.

تجسدت الخطابة الدينية[٣] عند ذوي النسق الأرسطي بوصفها نوعا له بلاغته الخاصة، يعكس تصورهم في مدى التعامل مع النسق الأرسطي وتطويعه، وتبعا لذلك اختلفت النظرة في موقعة هذا النوع. فَإِنْ كان شيخو يلحقه بالأنواع

---

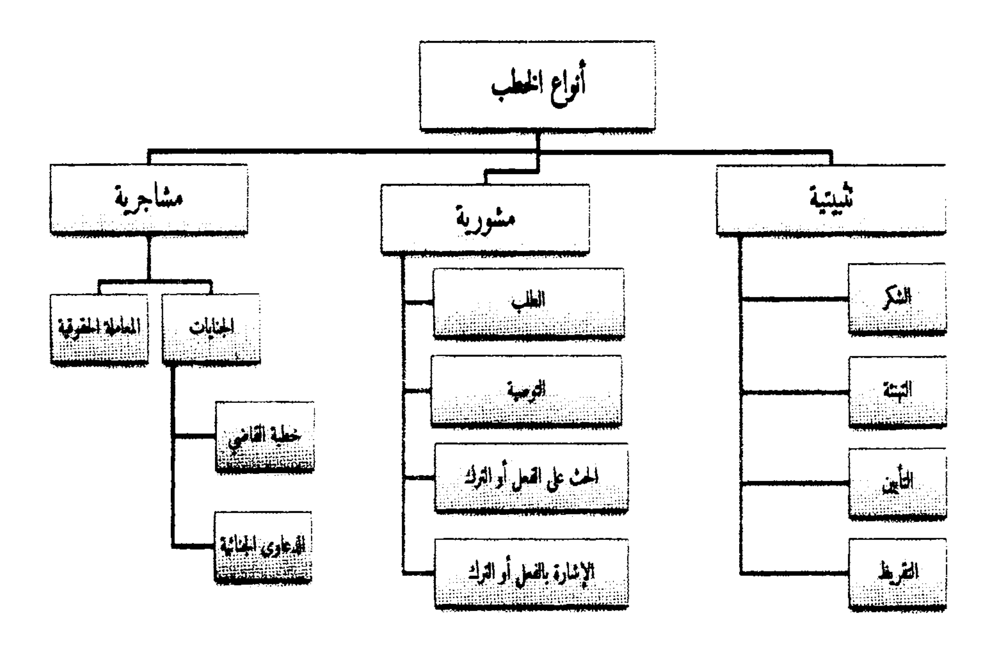
(١) نفسه، ص: ١٤٤.

(٢) نفسه، ص: ١٤٣.

(٣) يرجع الاهتمام الأول بالخطابة الوعظية بوصفها شكلا فنيا له قواعده الجديرة بالدراسة إلى مؤلف «فصل الخطاب في الوعظ» لفرحات جرمانوس سنة ١٧٢٤، وهو مؤلف تعليمي كذلك. ولعله أول من أطلق مصطلح الوعظ على الخطابة الدينية في العصر الحديث. انظر:

Abdulrazzak Patel, The Arab Nahdah. p: 47.

الخطابية الأرسطية الثلاثة، فإن سعيد الشرتوني قد جعله نوعا مغايرا لها، لأنه حدد تصنيـف الأنواع الخطابية في قوله: «أنـواع الخطب ثلاثة. خطب تثبيت. وخطب مشـورة. وخطب جدال ونزاع»[1]. لكنه في نهايـة مؤلفه يذيل حديثه عن الخطابة عامة بنبذة عما سـماه خطبة المنابر. ولاسـتيعاب تصنيفه نـورد خطاطة تبرز ذلك قبل استئناف الحديث عن موقع الخطابة الدينية ضمن تصوره.

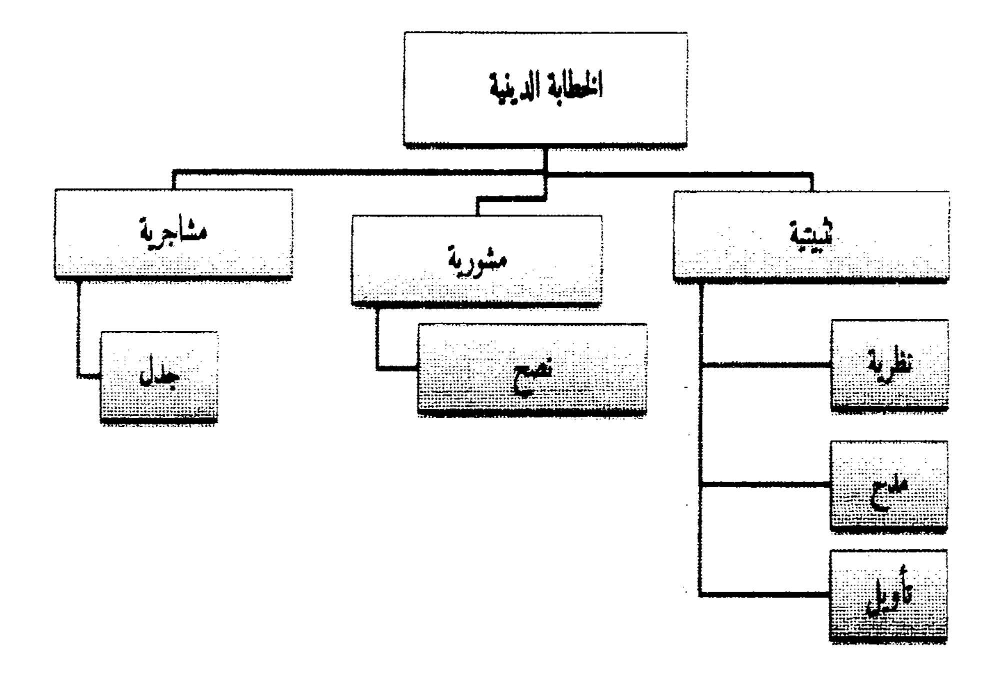


يجعل سـعيد الشرتوني خطابة المنابر أو الخطابة الدينية نوعا مغايرا، فهذه الخطابة تقابل الخطب جميعها (التثبيتية والمشورية والمشاجرية)؛ لأنها في ذاتها تنقسم إلى أنواع تتسم بسمات الأنواع السابقة كلها، فـ«الخطب الدينية إما خطب نظرية وإما خطب مدح وإما خطب تأويل وهذه الأنواع تندمج في القول التثبيتي، وإما خطب نصح يقصد بها دعاء الناس إلى الخير ومجانبة الشر وهذه داخلة في

---

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٥٠.

القول المشوري، وإما خطب جدلية وهذه داخلة في القول المشاجري»[١].



إن إلحاق أنواع الخطابة الدينية بالأقوال الثلاثة (التثبيتي، والمشوري، والمشاجري)، من شأنه أن يجعل بلاغة هذا النوع تابعة لتلك الأقوال فتذوب الخصوصية. ويرجع سبب هذا التشويش إلى مفاضلته بين الخطابة الدينية وغيرها من خطب الأندية والجمعيات، يقول: «إن خطابة المنابر أشرف من خطابة الأندية والمجامع لأن غاية الأولى أسمى بما لا يقدّر من غاية الثانية وخطيب المنبر

---

(١) نفسه، ص: ٧٣. نبّه شيخو إلى الملاحظة نفسها في قوله: «سبق لنا القول بأن أرسطو قسم الأقوال الخطابية إلى ثلاثة أقسام: التثبيتي والمشوري والمشاجري. ويجوز تطبيق الخطابة الدينية على هذه الأقسام بأن تنظم الخطب التعليمية مع المدح والتأبين في القول التثبيتي. وتدرج الخطب التأديبية في المشوري. أما الخطب الجدلية فمرجعها إلى القول المشاجري »، علم الخطابة، م م، ص: ٢٢٦.

لسان الله وخطيب النادي لسان مصلحة زمنية»[١]، ولذلك فقد صرّح منذ البداية بأن الأنــواع الخطابية ثلاثة فقط. ويقتضي هــذا الفصل بين «خطابة المنابر» و «خطابة الأندية والمجامع» تنوع المعيار وهو ما يؤكده الشرتوني في قوله: «لا فارق بينهما إلا من حيث الغــرض والموضوع فخطابة المنابر مواضيعهــا دينية والغرض منها متعلق بسعادة الآجلة وهذه مواضيعها دنيوية والغرض منها راجع إلى حسن الحال في العاجلة»[٢]. غير أن القوانين التي تجري على الخطابتين واحدة.

نســتنتج من تصنيف الشــرتوني أنه في حقيقة الأمر، يصنف بين جنسين من الخطابة، الأول دنيوي والثاني ديني، ولا اختلاف بينهما إلا من حيث الغاية. ومن أبرز ســمات الخطابة الدينية تلاشــي الإيتوس الخِطابي وفعالية الإيتوس الجاهز، لأن الخطيب «هو نائب الله يتكلم باســمه تعالى ويبلغ الناس أوامره عز وجلّ»[٣]، وفي مقابل ذلك يجب «أن يكون معروفا بتقاه وبرارة حياته فيعمل ما يدعو إليه غيره لأن مَثَل الخطيب يؤثر في القلوب أكثر من كلامه»[٤]. فمهمة الواعظ تنحصر في دعوته «الناس إلى سيرة صالحة وأعمال حميدة للفوز بالسعادة الباقية»[٥].

إن ما يميز الخطابة الدينية عند شــيخو والشرتوني وغيرهما من المسيحيين، أنهــا قائمة على مبدأ الفصل بين الدين والسياســة، أي نظرة علمانية، ويتأكد ذلك من حديث شيخو عن الخطابة الدينية بوصفها قسما واحدا عند المسيحيين، ولكنه

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧١.
(٢) نفسه.
(٣) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ٢١٠.
(٤) نفسه، ص: ٢١١.
(٥) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧٠.

حين ينتقل إلى الحديث عن الخطابة الدينية الإسلامية يميز فيها بين قسمين، يقول: «الخطابة الإسلامية قسمان: منها مدنية ومنها دينية»[١]، كما أن مكانة خطيب المنبر أو الواعظ في المجتمع الإنساني تتحدد في «مقام الهادي والمداوي والمغذي والمؤانس»[٢]. ومن هنا تتجلى خصوصيتها الدينية الخالصة. ويقتضي هذا الفصل إعادة النظر في مفهوم الإيتوس، لأن الأنواع الخطابية الأرسطية ارتبطت بما هو دنيوي فقط، وفي فضاء خاص تحديدا.

يقول محمد مشبال في رصد بلاغة الموعظة عند شيخو: «ينبغي أن ندرك أن وضعية الخطيب باعتباره مجرد وسيط بين الناس وبين الله عز وجل، يجعل حضوره الذاتي في الخطاب غير ذي قيمة حجاجية، ويتعزز هذا التفسير بقواعد هذا النوع الخطابي الذي تقتضي وظيفته الدينية أن يبتعد الخطيب عن إبراز ذاته التي يجليها الاهتمام بالأسلوب»[٣]، ولكن إن كان شطر هذا الكلام واضحا من جهة انخفاض قيمة حجاجية ذات الخطيب، فإن اهتمام الخطيب بالأسلوب يبقى قائما بل واجبا. فتلاشي الإيتوس الخِطابي للخطيب الواعظ يفسح المجال للحديث عن الذات الإلهية، إذ لا يمكن أن يخلو خطاب ما من ذات محاججة، فالذات الإلهية في خطاب الوعظ تحاجج عن طريق النيابة، وبذلك ينتقل الأسلوب من خدمة الخطيب الواعظ إلى خدمة الذات الإلهية وما يرتبط بها من ترغيب وترهيب، فيبقى تنميق الأسلوب من خصوصية بلاغة الوعظ، لكن من جهة ربطه بالذات الإلهية لا من جهة الخطيب الواعظ الذي يبقى مجرد وسيط.

---

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ٢٣٧.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧١.

(٣) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، م م، ص: ١١٣.

ولا يمكن أن يتولى مهمة النيابة إلا من عُرف بصلاحه في الواقع الفعلي. وقد وضح شيخو كل ذلك في قوله الآتي: «لا مراء أن الموعظة ثقيلة على السمع شديدة على النفس بعيدة من القبول لاعتراضها الشهوة ومعارضتها الهوى الذي هو ربيع القلب ومربع اللهو ومسرح الأماني. فكان من ثم واجبا على كل خطيب في أمور الدين أن يزين خطبته لنفوس السامعين بالألفاظ الحسنة والعبارات الرائقة والأساليب المنمقة ويجملها بأنواع من التشابيه والمقابلات الي تنهج لها سبيل الوصول إلى الأفهام متصرفا في طرق بيانها على وجوه شتّى تجعل القلوب ميّالة إليها شديدة الاستئناس بها.. هذا كله إلا أن عليه فوق ذلك أن يتحاشى التكلف ولا يقصر الخطبة على مجرّد التحسينات اللفظية التي لا تليق بها في منابر الوعاظة الدينية. والحاصل أنه لما كان جمهور السامعين للخطب الدينية جامعا لطبقات الناس من عالم متفقّه وجاهل لا دربة له وجب أن تكون الخطبة أنيقة غير مكدودة لا يستنكرها العالم ولا تستبهم على الجاهل، ولا بد على كل الأحوال من الأخذ بالرصانة والوقار بحسب ما يجب على الناطق بأقوال الله من قبل الله»[1]، فهذا النص يوضح أن الخطيب الواعظ مطالب بالاهتمام بالأسلوب لكن دون أن تصل درجة الاهتمام به إلى إغفال المعنى، كما أن المتحكم في صياغة الأسلوب هو حال المخاطبين المختلفين.

إن التلاشي نزوع نحو العدم لا العدم نفسه، وما تبقى من إيتوس الخطيب الواعظ في خطابة الوعظ يكتسب حجاجيته من إيتوسه الجاهز. فالأمر لا يعدو أن يكون اتصالا لا انفصالا، فما هو خِطابي تابع لما هو واقعي. وفي هذه الحال لا يمكن

---

(١) لويس شيخو وجبرائيل إدّه، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مرجع مذكور، ص ص: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

أن نحاكم ما ذهب إليه شيخو بالقانون الأرسطي للإيتوس، فإقصاء أرسطو الإيتوس الجاهز كان بهدف ضمان المساواة في فضاء البوليس polis [(١)]. وليس لذلك مبرر في تمييزنا الحاسم بين الإيتوس الجاهز والإيتوس الخِطابي في ثقافتنا العربية، كما أنه ليس في كلام شيخو ما يفسر قولنا بضعف حجاجية الإيتوس الخطابي!

خلاصة القول: إن الخطابية العربية المسيحية تأثرت بالنزعة الخطابية الأرسطية، وقد حاولت تجسير الهوة بينها وبين الخطابة العربية بالتمثيل والاستشهاد بنصوص عربية تراثية دون تحليلها إضافة إلى تهميش النصوص الخطابية المعاصرة لها وإن كانت واعية بأنواعها المستحدثة. وسنجد لهذا التمثيل بالنصوص العربية التراثية حضورا مطلقا مع معروف الرصافي الذي يمثل المنحى العروبي دون أدنى إشارة إلى الأنواع الخطابية المتداولة في عصره ودون الإشارة كذلك إلى التصنيفات الخطابية الأخرى.

عرف التمثيل بالنصوص التراثية العربية في معرض الخطابة نزوعه الكلي، مع معروف الرصافي؛ لأن رسالته كانت كلها تكرارا لنصوص الجاحظ لا تزيد عنها

(١) كانت دولة المدينة عند الإغريق مقسمة إلى فضاءين، فضاء خاص مرتبط بالمنزل والأُسرة، وفضاء عام مشترك هو فضاء البوليس، وهذا الفضاء المشترك هو فضاء المساواة عكس فضاء المنزل، فالمشاركون في الفعل والمشاورات داخل فضاء البوليس متساوون كلهم، إذ لا حاكم ولا محكوم. فيما هم مختلفون خارجه من حيث الثروة والسلطة والمعرفة وغير ذلك، فالبوليس فضاء مصطنع، وبما أن الفعل داخل هذا الفضاء يتجلى بالكلام؛ فإن أرسطو قد استبعد الإيتوس الجاهز ضمانا للمساواة داخل هذا الفضاء وحفاظا عليه، فالفرد الحر لا يُنظر إليه بما هو عليه في الفضاء الخاص، بل بما يفعله ويقوله في البوليس. انظر:
james Jasinski, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, sage - London, New Delhi, 2001. p: 229.

إلا في الترتيب وبعـض التعليقات، وأهم ما يلفت النظر عند الرصافي، هو تصنيفه الخطـب العربيـة إلى عشـرة أنواع، يقول: «لمـا نظرت في كتـاب الجاحظ «البيان والتبييـن» وطالعتـه وتدبرته من أوله إلى آخره تبين لي أن أنواع الخطب عند العرب عشرة وهي (١) خطبة الجمعة (٢) خطبة العيد (٣) خطبة الصلح (٤) خطبة الحَمالة (٥) خطبـة يـوم الحفل (٦) خطبـة المواهب (٧) خطبة بين السـماطين (٨) خطبة التأبين (٩) خطبة الموسـم (١٠) خطبة النكاح»[١]. وبعد هذا التصنيف المبني على مناسبات الخطب مع التنكر لخصوصيات الخطب في ذاتها، حاول ضمّ بعضها إلى بعض مع ذكر موضوعات هذه الأنواع، ومن ثم فهذا التصنيف فعل قرائي للرصافي انطلاقا من كتاب الجاحظ، يقول في توضيح هذا الأمر: «على أن الجاحظ لم يتكلم في كتابه عن هذه الأنواع التي ذكرتها للخطب وإنما جاءت هذه الأسـماء عرضا في تضاعيف كلامه فالتقطتها من أماكن متفرقة من كتابه»[٢]. ويبقى السـؤال البارز هنا عن المعيار الذي اعتمده الرصافي في هذا التصنيف.

علـى الرغم مـن ضم بعض الأنـواع الخطابية إلى بعضهـا الآخر، فتصنيف الرصافـي لا ينبنـي على معيـار محدد، إذ ليـس هناك فعل إجرائي يفسـر تصنيفه العشري، فبقي التصنيف في حدود معايير جزئية لا تشمل إلا صنفين على الأكثر، عمد إليها لرفع التداخل بينهما. وتلك المعايير الجزئية هي:

-**الدوافع**: عمد إليها للتفريق بين خطبتي «الصلح» و «الحَمالة»، فهما تشتركان في موضوع الحرب، لكن دافعيهما مختلفان، فخطبة الصلح تكون لتحقيق الهدنة بعـد الحـرب، أما خطبة الحَمالة فتُنشـأ لإبقاء السـلم وضمان اسـتمراريته تجنبا للحرب. ومن سماتهما الإطالة مراعاةً للمقام.

---

(١) معروف الرصافي، نفح الطيب، م م، ص: ٣٤.

(٢) نفسه، ص: ٣٧.

- **الوقت**: استعان به لتمييز خطبة «يوم الحفل» من «خطبة المواسم»، فلخطبة المواسم وقت محدد عكس خطبة يوم الحفل (الاجتماع) التي تكون لأمر طارئ، وتبعا لذلك يكون موضوع يوم الحفل موضوعا محددا، عكس خطبة المواسم التي لا تختص بموضوع معين. ومن سمات خطبة المواسم أن يخطب الخطباء وهم على رواحلهم.

- **طبيعة المخاطب**: رأى أن توضيح التأبين يسهل بالمقارنة مع التقريظ، فقابل بينهما، ليبين أن التأبين هو الثناء على الميت، أما التقريظ فهو الثناء على الحي.

تبين من خلال ما سبق أن الخطابيين العرب، المسيحيين تحديدا، كانوا على وعي بظهور أنواع خطابية جديدة في عصرهم، لكنهم حاولوا ربطها بالتقسيم الأرسطي الثلاثي، أما الخطابة الدينية عامة والوعظية خاصة فكانت تبرز أحيانا كثيرة في تنظيراتهم بوصفها جنسا له خصوصيته المستقلة عن باقي الأنواع الأرسطية، خصوصية تتجلى بالتفريق بين الديني والدنيوي. وفي مقابل ذلك ارتد الرصافي ارتدادا كليا فيما يخص الأنواع الخطابية بإحياء ما ورد عند الجاحظ في البيان والتبيين.

لا شك أن لكل نوع خطابي توظيفا خاصا للأسلوب، وتوظيفا عاما تشترك فيه الأنواع الخطابية كلها، وسنحاول في السطور القادمة أن نتبين خصوصية الأسلوب بشكل موسع في عصر النهضة، ثم نرصد الأسلوب الخطابي تحديدا، وقد قلنا في الشق الأول من البحث إن البلاغة في عصر النهضة كانت مَلَكَةً، ارتبطت عند شيخو بحسن التعبير الذي ينضاف إلى طرق الإقناع لتتشكل الخطابة. غير أن الإشكال يبرز من ربط البلاغة بحسن التعبير أي بالقول الجميل، فكيف نفهم طبقا لذلك حجاجية الأسلوب الخطابي؟

ج. حجاجية الأسلوب الخطابي

هل ربط كتّاب عصر النهضة بين الأسلوب وحجاجيته، خاصة الأسلوب الخطابي؟ لنبدأ برصد السياق العام للأسلوب في هذا العصر، فقد بات معروفا أن أدباء عصر النهضة ومثقفيه سعوا إلى التخلص مما علق بالأسلوب من زخرف لفظي مفتعل ومتكلف طوال عصر الانحطاط، لأنهم أدركوا أن انفصال الأدب عموما عن الحياة الواقعية أفقر الكتابات مضمونيا فلجأت إلى تعويض ذلك النقص بالتصنع على مستوى التعبير. وفي سبيل البحث عن أسلوب جديد يساير الحياة آنذاك، عمل الكتاب على إحياء الأساليب القديمة، خاصة تلك التي تخلو من السجع، أي ما يسمى بالنثر المرسل. وممن تأثروا بهم ابن خلدون الذي شكل قواعد تخص الكتابة للاحتذاء بها، وندلل على ذلك بمرجعين ينتميان إلى الفترة المدروسة، الأول لأديب إسحق والثاني لشكري صادق[1]، اقتبسا نصا طويلا لابن خلدون (الفصل الثالث والخمسون من مقدمته: في انقسام الكلام إلى فني المنظوم والمنثور)، مبديين إعجابا به، وذلك لأن نص ابن خلدون يستهجن الأساليب المتصنعة ويدعو إلى استخدام الأساليب في الكتابة (الإنشاء) تبعا للمقامات المختلفة. وهو نص يمكن إدراجه في إطار البلاغة النوعية من جهة الإنشاء.

وتبعا للإقبال على قواعد الأسلوب التي دعا إليها ابن خلدون، يمكن أن نستنتج أن كتاب عصر النهضة كانوا واعين بضرورة ربط الأسلوب بالمقامات

(١) أ) ـ أديب إسحق، الدرر، مرجع مذكور، ص: ٢٢٥.

ب) ـ شكري صادق، القول المنتخب، مرجع مذكور. وقد وصلت درجة الاقتباس إلى إحلاله الفصل الرابع والخمسين من مقدمة ابن خلدون في الباب الرابع من القسم الأول من كتابه (ص: ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥) دون الإشارة إلى الأخذ.

المتغيرة، خاصة في حياة أصبحت ذات حركة فكرية وسياسية واجتماعية وثقافية غير معهودة، فكان لزاما على الكتاب الاستعانة بالأسلوب المتحرر من القيود للتعبير بكل حرية ومطابقةً لمقتضيات الأحوال. وبناء على ذلك، يجوز القول بأن كتاب عصر النهضة ربطوا الأسلوب بوظيفته الحجاجية.

أما في ما يخص الأسلوب الخطابي في عصر النهضة، فقد أشار شيخو إلى ذلك بقوله: «اعلم أن خطباء العرب كانوا يعدّون الحمدلة وبراعة الاستهلال من أخص أسباب البلاغة فيعنون بتنميقها الغاية القصوى. أما الخطابة العصرية الجارية على الطريقة الأوربية فإنها تفضّل مباشرة الخطبة دون هذه المقدمات النافلة التي تشغل العقل بزخرفها الباطل مع قلّة فائدتها لإدراك غاية الخطيب أي الإقناع»[١]. وهذا دليل واضح على ربط الأسلوب الخطابي بوظيفته الحجاجية المتمثلة في الإقناع تحديدا، وهو ما سيتضح جليا في القسم الثاني من البحث.

وإذا كان هذا حال الخطباء فإن الخطابيين كانوا على وعي كذلك بحجاجية الأسلوب الخطابي، فقد ربط سعيد الشرتوني مثلا أسلوب التشبيه بالإقناع، فقال عن هذا سائلا ومجيبا: «س من أين يحصل الإقناع بالتشبيه/ ج من باب إطلاق حكم النظير على النظير»[٢]. كما ربط العبارة بالحجاج والمقام تحديدا في قوله: «سبيل الخطيب أن تكون عبارته حرة مهذبة لا تدخلها المحسنات اللفظية إلا عفوا تفتح للناس أبواب الآمال في مقام الترغيب. وتسد في وجوههم أبواب الرجاء في مقام اليأس وتملأ قلوبهم ذعرا في مقام الوعيد ورجاءً في مقام الوعد وهلم جرا»[٣].

---

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ٨٩.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ١٢.

(٣) نفسه، ص: ٤٢.

فإذا كان هذا حال الأسلوب عامة وأسلوب الخطابة خاصة، فلا شك أن خطباء عصر النهضة اقتدوا بالنهج نفسه، ونظرا لأن بلاغيي ذلك العصر لم يهتموا بالخطب التي كانت تلقى في وقتهم إلا في إشارات نادرة كإشارة شيخو السابقة الذكر، يمكن أن نستأنس بنص لاحق زمنا بتلك الخطب، يقول أنيس المقدسي في هذا الصدد: «وهكذا فتحت أبواب شتى لمخاطبة الجمهور ونشأت في الأقطار العربية المختلفة ضروب من الخطب لم يعن بها القدماء. وهي عادة من الأسلوب السهل المرسل. على أنه يمتاز عن الأسلوب الكتابي السائد في المقالات والمؤلفات بما يكثر فيه من صيغ المخاطبة والاستفهام والإيهام والتكرير والتعجب والقسم وتقطيع العبارات تقطيعا يناسب نبرات المتكلم وإشاراته مع الإكثار من الشواهد الموضحة والعبر المؤثرة»[1].

نخلص مما سلف ذكره إلى أن أدباء عصر النهضة أدركوا ضرورة ربط الأسلوب عامة بوظيفته الحجاجية، والتخلص مما يعيق تحقيقها من قبيل الزخرف اللفظي المتكلف، الذي ورثته الأقلام والأفواه من عصر الانحطاط، واتضحت هذه الصلة الوثيقة بين الأسلوب والحجاج في الأسلوب الخطابي بشكل واضح عند من ألفوا في الخطابية. لكنه لم يرق إلى توضيحه على مستوى منظومة مصطلحية، فهناك كثير من اللبس يحتاج إلى مراجعته مراجعة دقيقة، لاسيما فيما يخص تداخل البلاغة بالخطابة.



(١) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٧٧، ص: ٤٥٩.

خلاصة القسم الأول

أسـهمت البلاغة في محاولة الإجابة عن سـؤال النهضة الكبير الذي شـغل عرب القرن التاسـع عشـر وبداية القرن العشـرين، وهو للأسـف ما يزال سـؤالا مطروحا إلـى يوم الناس هذا. وتراوح الإسـهام البلاغي بيـن الوضوح والخفاء، وقد رأينا أن استحضار المقام الحضاري الذي ضمّ الذات العربية في مقابل الآخر يوضح ماهية هذا الإسهام وطبيعته تنظيرا وممارسة. وقد كشف تتبع سؤال البلاغة في عصر النهضة العربية الحديثة عن سـؤالين، كل منهما يعبر عن حال البلاغة في علاقتها بالواقع المعيش، فسؤال الهوية اقتضاه ضرورة إثبات الذات تجاه العنصر الأجنبي المستعمر، وقد أخذ الإثبات صورة إحياء التراث. وهو ما يؤكد الارتباط الوثيـق بين البلاغـة والحياة، فمادامت هناك حياة نشـيطة فهنـاك بلاغة مصاحبة لنشاطها، غير أن الحديث عن «بلاغة نهضوية» نشأت دفاعا عن الذات العربية، لم يسعفها ذلك في تقديم اسـتمرارية علمية، لأنها كانت مرهونة بفترة محددة يغلب عليها الحماس والنزعة التعليمية. وهو ما عبّر عنه سؤال التجديد خاصة مع مطلع القرن العشرين.

وجّهت النزعة التعليمية كتّاب عصر النهضة ومفكريه إلى اهتمامهم بالبلاغة الإنشـائية المرتبطة بملكة حسـن التعبير، وهو ما صرفهم عن بناء أنسـاق بلاغية، لاسيما أن عملية إحياء التراث حملت معها إشكالية المصطلح البلاغي الموروثة، ولكن في مقابل ذلك، وجدنا عند هؤلاء اهتماما بالبلاغات النوعية وسـماتها وإن

على مستوى التمييز بين الأنواع الأدبية والخطابية التي عاشت متجاورة في إطار علم الأدب.

أما الخطابة فقد تجلّت بوصفها ممارسة اجتماعية لتجسيد سؤال الهوية واقعيا، ساعدها جو الحرية وإنشاء الجمعيات والمحاكم الأهلية وغيرها على انتشارها بين عموم الناس متجلية في عدة أنواع. كما ارتبطت في التآليف الخطابية بعنصر الحجاج، فكل من ألف فيها، خاصة من المسيحيين، كان واعيا في ربطها بالغرض الإقناعي. وقد كان ذلك نتيجة تمثل الخطابية الأرسطية سواء بالرجوع إلى أرسطو أو بالرجوع إلى فلاسفة العرب. غير أن الذين اهتموا بالخطابة في عصر النهضة أحيوا قواعد ماضية فقط، دون ربطها بما يجري في واقعهم، إذا لا نجد اهتماما بالخطب التي أسهمت في تحريك الواقع العربي سياسيا ودينيا واجتماعيا... الأمر الذي جعل خطابيتهم مرتبطة بوصف إنتاج النص لا بتحليله وتأويله.

ليست المشاريع البلاغية التي قدمت منذ بدء عصر النهضة إلى يومنا هذا إلا ظلا من ظلال السؤال النهضوي الكبير كيف ننهض؟ وما دمنا نتحدث عن نهضة عربية فإن نهضة البلاغة العربية اليوم هيَ التفاتها أكثر إلى ما يجري في واقعنا بدل الالتفات الكليّ إلى التراث. ومن هذا المنطلق نفتح باب القسم الثاني من هذا البحث محاولين تقديم بعض الإجابات عما تجاهله أعلام عصر النهضة ومن تبعهم ممن اهتموا بخطابة عصر النهضة العربية الحديثة.

* * *

القسم الثاني

بِنَاءُ الْهُوِيَّةِ
وَالْإِسْتِرَاتِيجِيَّاتُ الْحِجَاجِيَّةُ

مقدمة

ارتبطت الخطابة عموما بالنهضة من زاوية البحث في سبل إنهاض الأمة العربية، غير أن الخطابة لم تكن على نمط واحد لا من جهة أنواعها ولا من جهة تأثيرها وارتباطها بقضايا الأمة وانشغالاتها، ونحن إذ نشير إلى أنواع الخطابة نتحاشى هنا الخوض في المعايير المستخدمة في التصنيف الخطابي واختلافها بين النظرية الأرسطية والتقسيم العربي الحديث، لاسيما أننا قدّمنا في ذلك القول في الفصل الثاني من القسم الأول من هذا البحث. وتذكيرا بما سبق نقول إجمالا: إذا كانت النظرية الأرسطية قد اعتمدت المخاطب معيارا أساسا فالتقسيم العربي الحديث، امتاز بتوجهين: يحافظ الأول منهما على المعيار الأرسطي مع إضافة الخطابة الدينية/ الوعظية، وقد مثل هذا الاتجاه المؤلفون المسيحيون تحديدا، أما التوجه الثاني فنظر إلى الخطابة من جهة الموضوع. ورجوعا إلى عصر النهضة، نجد أن الخطابة الوعظية التي حافظت على استمراريتها كانت تقبع في المساجد والأديرة دون أن يكون لها تأثير واضح في الوعي بقضايا الأمة العربية، أو لنقل لم تكن لها الجرأة الكافية في المواجهة.

فعلى الرغم من تواصل الخطابة الوعظية في المساجد إلا أن دورها كان محدودا لانفصالها عن واقع الحياة وإشكالاته، يصف محمد كرد علي حال الخطابة في صورة بئيسة تعبر عن أزمة هوية قائلا: «ولانحطاط الخطابة الدينية في هذا العهد تأفف كثير من حضور الجمع، حتى لا يسمعوا خطباً لاكتها الألسن

منذ قرون، وليس فيها شيء من النفع، ولقلة المجيدين بل المتوسطين في هذه الصناعة غدا الناس يسمون خطيبا كل من يرفع عقيرته، ولو كان جاهلا عاميا، بل أميا غبيا، وعلى العكس رأينا في بعض البلاد خطباء بعض المساجد مجودين في الجملة... وبلغت حال الانحطاط في ضعف البيان، وفسولة الرأي والحجة بأكثر خطباء الجوامع»[1]. ولم تسلم حتى الخطابة «المدنية» بتعبيره، من ذلك الوصف، يضيف قائلا: «هذا في الخطب الدينية، أما الخطب المدنية فهي أيضا تتصرف على ذلك النحو نصفها تحميدات ومقدمات، واعتذارات وسخافات، واستطرادات منوعات، ولو محصت لما بقي منها إلا التافه اليسير من المعاني، أما تأثيراتها في الأفكار فضعيفة جدا»[2]. ولا بد من التمييز هنا بين الخطابة الدينية أو الوعظية بوصفها وسيلة لمخاطبة الجمهور وبين الدين في ذاته. ولهذا فعنصر الدين كان حاضرا في النقاش العام لكن من جانب الخطابة السياسية تحديدا. ومن ثم فإن الخطابة السياسية كان لها حضور قوي في تناول القضايا الراهنة آنذاك؛ مما جعلها تستثمر كل ما يسهم في تحقيق النهضة المرجوة سواء أكان عنصرا دينيا مسيحيا أم إسلاميا، أم عنصرا اجتماعيا من تأسيس العلوم، أم مدح الفضائل وذم الرذائل بما يمكن نسبته إلى الخطابة الاحتفالية كما في خطب أديب إسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥م) التي تنبني على ثنائية المدح والذم مع اهتمام بالأسلوب بشكل ملحوظ[3].

أما الخطابة العلمية، فكانت كذلك تنتعش ضمن الخطابة السياسية في إطار

---

(١) محمد كرد علي، القديم والحديث، مؤسسة هنداوي ـ المملكة المتحدة، ٢٠٢٠. (صدر هذا الكتاب عام ١٩٢٥)، ص: ١١٦.

(٢) نفسه، ص: ١١٦ ـ ١١٧

(٣) انظر خطبه في الدرر، مرجع مذكور. من ص: ٣٨ إلى ص: ٧٠.

المقترحات الكفيلة بالنهوض؛ فالأخذ بالسياق الخارجي يؤكد على أن الخطابة السياسية تناولت في أبنيتها موضوعات جزئية من مواضيع علمية. ولما كانت الخطابة العلمية تنحو منحى الإلقاء، إذ هي «المحاضرات التي يلقيها في الجامعات أو المجامع والنوادي العلمية متخصّصون في بعض فروع العلم والأدب. وأسلوبها عادة هو أسلوب البحث المنطقي، لا أسلوب الخطابة الإقناعية التي يراد بها تحريك الشعور واجتذاب القلوب»[١]، ارتأينا أن نضمن للمتن المشتغل عليه رابطا جوهريا يسهم في إظهار تضافر عناصر التحليل وتكاملها، وذلك الرابط يتجلى في أن الهوية قد اصطبغت ببعد سياسي محض[٢]، ما دفع معه الخطباء السياسيين

---

(١) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية، مرجع مذكور، ص: ٤٦٠.

(٢) من التجليات البارزة لامتداد الخطابة السياسية ما نجده في مشروع إصلاح الخطابة الدينية عند عبد الله النديم؛ إذ جعل العنصر السياسي أساسا لإحياء الخطابة الدينية، يقول في ذلك: «وأودّ وجود نفر من أعيان بلادنا يتبرعون بمبلغ يقوم بنشر خطب أدبية سياسية وأنا أقوم بإنشاء خطبة في كل أسبوع تناسب أحوال الزمان ثم تطبع هذه الخطبة وتنشر في سائر أنحاء القطر لتتنبه الأفكار وتعرف الأمة قدرها وما تحفظ به نظامها بين الأمم ولا يتم هذا الأمر إلا إذا اجتمع هؤلاء الأعيان وعرضوا ذلك لديوان الأوقاف ليتمكنوا من العمل بالخطبة وما أظن أن أحدا يأبى هذا السعي الجليل مع تمتعنا برعاية مليك تقي يسره وقاية الدين من سقطات الجهلاء وحفظ المملكة بأفكار رجاله وأفراد رعيته». انظر: عبد الفتاح النديم (جمع)، سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم، المطبعة الجامعة بمصر، سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م، ص: ١٢٨.

وقد اقترح عبد الله النديم خطبة للاقتداء بها لما راه من انحطاط الخطابة الدينية وخطبائها في عصرها، غير أن ما يشد الانتباه هو تركيزه على الاتحاد بين المسلمين وغيرهم في العروبة، قال: «وقد دخل معنا من أهل الذمة من تعملون. وصاروا إخواننا في الوطنية وهم مسالمون». المرجع نفسه، ص: ١٢٩.

إلى الاتكاء عليها في عملية التأثير والإقناع، سواء على مستوى الإستراتيجيات الحجاجية أو التقنيات الحجاجية بل وحتى الأسلوب كما سيتضح لاحقا.

هذا، وإن كنا لا نعدم في أنواع الخطابة كلها ما يثبت ارتباط الهوية ببلاغاتها، سواء مضمونا أو تقنيات، فإن الخطابة السياسية اتسمت باحتوائها جميع القضايا التي من شأنها أن تتناولها باقي الأنواع الخطابية الأخرى. وذلك راجع إلى انخراطها في حياة العرب بشكل عام استنهاضا لهمتهم وحشدهم قصد مواجهة الأجنبي وإثبات الذات التي غابت عن الواجهة منذ عصور، وهنا لا بد أن نشير إلى ملاحظة جوهرية تفيد بأن الإجابة عن سؤال النهضة في بدايته كانت مرتبطة بما هو ثقافي وهويّاتي عبر الرجوع إلى الماضي، لكن بعد ذلك احتاج تثبيت الهوية إلى وسائل تضمن الوصول إلى الجماهير التي عمّها الجهل والأمية؛ فكان من أبرز تلك الوسائل الخطابةُ السياسيةُ تحديدا. وعموما، فإن الخطابة السياسية ازدهرت في بلاد مصر مع الثورة العرابية وما نتج عنها من الاحتلال الإنجليزي؛ وبذلك «كانت مصر هي البادئة المتبوعة فظهر فيها خطباء، وكان أول ظهورهم في الثورة العرابية»[1].

يتأسس التحليل البلاغي الحجاجي على رصد مجموعة من الإستراتيجات الحجاجية، تؤول إلى طريقة تنظيم الخطاب عموما، فالخطيب لا بد له أولا من استحضار الجمهور الذي سيتوجه إليه بالخطاب، ومن ثم كان عليه أن يستند

---

(١) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٢، ص: ١٠.

نشير إلى أن الخطابة عرفت قبل الثورة العرابية واستمرت قوتها بعدها أيضا، لكن ظهورها القوي في مواجهة الأجنبي المحتل لم يتجسد إلا مع هذه الثورة.

إلى «مواضع مشتركة» تسعفه في إقامة حبل يضمن مقبولية خطابه، كما يتوجب عليه تضمين خطابه مجموعة من الحجج التي يراها كفيلة بإيقاع التأثير والإقناع في المخاطب، هذا بالإضافة إلى الاعتناء بصورته الخطابية سواء داخل الخطاب أو خارجه، زد على ذلك البحث عما يكون له عونا في تحقيق غرضه من اتكائه على إثارة أهواء المخاطب، وكل هذه العمليات السالفة الذكر تدخل في مرحلة الإيجاد. فتأتي مرحلة تنظيم الخطاب، ثم تتلوها مرحلة البحث عن الأساليب اللغوية المعينة على غرضه، «إذ لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب أن يقوله، بل عليه أيضا أن يعرف كيف يقوله، وهذا يسهم كثيرا في جعل الكلام يظهر ذا طابع معين»[١]. وهذه المراحل الثلاث من بناء الخطابة كما حددها أرسطو، لا تكتمل إلا بمرحلتين أخريين، هما التذكر والإلقاء.

وما دمنا نركز في تحليلنا على نصوص مكتوبة فسنقتصر على المراحل الثلاث السابقة في تحليل الخطب المدروسة، دون أن يعزب عن بالنا سمة الشفوية التي تميز الخطابة عموما، وهو ما نبّه إليه سلامة موسى في قوله: «أحسن الخطب عند الاستماع وسط الحشد يفقد شيئا كبيرا من تأثيره وفعله في النفس إذا قرأه قارئ على انفراد. وذلك لما أشرنا إليه من أن الناس إذا اجتمعوا تغلبت عواطفهم على عقولهم وشمل نفوسهم شيء من التقزز يستثير فيهم الحزن أو السرور أو الحماسة لشئون لا يتحرك منها العقل»[٢]. هذا مع الإشارة إلى أن هذه العناصر

---

(١) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد ـ الجمهورية العراقية، (وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة «١٤ »)، ١٩٨٠، ص: ١٩٣.

(٢) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مرجع مذكور، ص: ٧.

تنبني ملاحظة سلامة موسى على قول أرسطو: «وإذا أجرينا المقارنة، بدت لنا الأقوال =

كلها لا تعمل بشكل فردي وإنما تتفاعل فيما بينها بحسب المقام التواصلي ثم بحسب الإطار النوعي للخطبة.

وتوضيحا لمسار التحليل سنعتمد الخطب الآتية[1] على التوالي:

١. خطبة عبد الله النديم التي ألقاها بمناسبة توجه أحمد عرابي رفقة فرقته إلى رأس الوادي بتاريخ ٠٨ أكتوبر ١٨٨١م؛

٢. خطبة مصطفى كامل التي ألقاها في الإسكندرية سنة ١٨٩٧م؛

٣. الخطبة التي ألقاها سعد زغلول باشا بالسرادق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣م.

إن اختيار هذه الخطب دون غيرها ليس من باب التفضيل أو لأجل قيمتها التاريخية، فإذا كانت لها قيم إيجابية اكتسبتها ارتباطا بلحظاتها التاريخية، فإن البلاغة لا تفاضل على أساس هذا المعيار، لأن كل خطبة لها سياقها الخاص وسياقها العام، ولا ينظر في قيمتها البلاغية إلا باستحضار هذين السياقين ومدى مواءمة الخطيب بينهما بدءا بمقصديته وصولا إلى الإقناع العملي المتوخى. ومن ثم فهي تمثيل يخدم ما نروم إضاءته للكشف عن بلاغاتها في ارتباط بمفهوم الهوية.

= المكتوبة ضيقة في المناقشات، أما خطب الخطباء، حتى لو كانت قد أحدثت أثرا جميلا لدى إلقائها، فإنها تبدو بين الأيدي (أي: عند القراءة) هزيلة، ذلك لأن مكانها الحقيقي هو في المناقشات. ولهذا السبب عينه فإن الأقوال الموضوعة للتأثير الخطابي إذا انتزع هذا منها لا تحدث نفس الأثر وتبدو ساذجة». الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٣١.

(١) انظر نصوص الخطب في ملاحق آخر الكتاب.

كما سيتخذ تحليلنا سبيل تحديد مصدر الهيمنة الحجاجية في النص بغض النظر عن نوعيتها، دون إغفال باقي العناصر الحجاجية الأخرى، وبخاصة تلك التي تتضافر معها؛ ومن ثم سنركز في خطبة عبد الله النديم على إستراتيجية الباتوس ارتباطا بالفترة التي قيلت فيها وما كانت عليه الثورة العرابية حينها من حاجة إلى إثارة أهواء المصريين الذين عمّ الجهل والأمية أغلبهم فعهدوا عصورا من الخمول والخضوع. أما خطبة مصطفى كامل فقد جاءت في سياق كانت فيه الثورة العرابية قد خمدت، ومن ثم لمحنا بناء خطبته على الاستعارة الممتدة؛ وهو ما جعلنا نبيّن حجاجية الصورة عموما. وأخيرا نظرنا إلى خطبة سعد زغلول من ناحية إستراتيجيتها الإيتوسية لما لتلك الشخصية من مهابة وجلال عند المصريين.



الفصل الأول
الهوية وحجاجية الأهواء
في خطابة عبد الله النديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦م)

«كان خطيبا مفوها، يرتجل الخطب ارتجالا، ويسترسل في الخطابة، فيملك مشاعر السامعين بحسن أسلوبه وعذوبة صوته، ولا غرو أن لقب بحق «خطيب الثورة العرابية» وقد لقب أيضا بحق «خطيب الشرق»».

عبد الرحمن الرافعي، الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي، النهضة المصرية ـ القاهرة، ط٢، ١٩٤٩، ص: ٥١٥.

يمثل الثالوث البلاغي الأرسطي (الإيتوس والباتوس واللوغوس) الإستراتيجيات التي ينبني عليها الخطاب البليغ، فـ«التصديقات التي يُقدّمها القولُ على ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تصيير السامع في حالة (نفسية) مَا، والثالث على القولِ نفسه، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت»[١]، وهي تنتمي إلى الحجج الصناعية، أي الحجج التي تتوقف عليها مهارة الخطيب في التكيّف مع مستمعه Auditoire [٢]. فإذا كان الإيتوس يحيل

(١) أرسطو، الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٩.

(٢) «المستمع هو المتلقي/ المتلقون في زمان ومكان محددين واقعا أو افتراضا». محمد العمري، المحاضرة والمناظرة في تأسيس البلاغة العامة، م م، ص: ٤٩.

على ذات الخطيب وأخلاقه، واللوغوس يشير إلى الحجج العقلية التي يتضمنها الخطاب، فالباتوس إستراتيجية يتكئ فيها الخطيب على إثارة أهواء جمهور بغية التأثير فيه وإقناعه بدفعه إلى اتخاذ أحكام معينة أو مباشَرة عمل مادي، وذلك انطلاقا من أن المخاطب يتغير موقفه من قضية ما بتغير الأهواء التي قد تعتريه. فـ«الانفعالات.. هي كل التغييرات التي تجعل الناس يغيرون رأيهم فيما يتعلق بأحكامهم، وتكون مصحوبة باللذة أو الألم، مثل: الغضب، والرحمة، والخوف وكل الانفعالات المشابهة وأضدادها»[1].

وإذا كان أرسطو قد أشار إلى أهمية العواطف في عملية الإقناع، فإنه تحدث عنها من زاوية إنتاج النص وليس من جهة تفسيره وتحليله وتأويله، وهذا ما دفعنا إلى الانفتاح على بعض التصورات التي طورت مفهوم الباتوس (خاصة تحليل الخطاب) ليكون أداة تحليل النصوص. وانسجاما مع منطلقنا التحليلي لا بد من تأطير الخطبة أولا حتى نتجنب التعسف في الإسقاط المفهومي.

١. سياق الخطبة

ارتبطت خطب عبد الله النديم على العموم ببداية الثورة العرابية في جو يسوده الانفعال العاطفي نتيجة طموح يسعى إلى حفظ كرامة الهوية العربية والمصرية على وجه التخصيص. ولعل أي بداية مثل هذه سيغلب عليها الانفعال العاطفي جراء الحماس المتقد في نفوس تطمح إلى خلع دثار الغبن والقهر والاحتقار ثم

(١) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ١٠٣ ـ ١٠٤. وقد أشار إلى حجاجية العواطف في بداية مؤلفه بقوله: «إن الاقتناع يمكن أن يتم بواسطة السامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم. فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغمومين ومعادين»، المرجع نفسه، ص: ٣٢.

الانتفـاض في وجه العـدو. ولذلك من المفيد أن نقف عند بدايـات الثورة العرابية وعلاقتها بالخطابة، يقول أحمد شفيق في هذا السياق: «وكان عرابي والبارودي وعبد العـال حلمي وعلي فهمي وغيرهم من زعمـاء الحركة يحضرون أكثر هذه الحفلات ويتصدرونهـا. فتلقى الخطب والقصائد في مدحهم و**تقديسـهم** وتعداد مناقبهم، ولا ينصرفون عنها إلا بالتهليل والتكبير. فإذا انتهت خرج الناس منها وكأنهم أهل **سياسة ورياسـة**. وأصبح الناس كلهم عرابي وأصبح عرابي الناس كلهم، وانحلت الطبقات، واختلط الحابل بالنابل، والعالي بالسافل»[١]. يحيل هذا النص على إشارتين مهمتين، تتعلـق الأولـى بالجو الانفعالـي الذي أنتجـت فيه خطب عبـد الله النديـم، فكلمة «**تقديسـهم**» تُفهم على أن العاطفة كانت تسـود الموقف في أعلى درجاتها كما تشير من زاوية أخرى إلى خفوت الجانب العقلي والتفكير النقدي، أما الإشارة الثانية فتعزز ما ذهبنا إليه سابقا من أن الثورة العرابية جعلت الخطابة متشحة بغطاء سياسي لاسيما أن طرفي النزاع ينتمي كل منهما إلى هويته الخاصة.

لـم يتوقف الأمر عند هذا الحد فعبـد الله النديم كان «أيقونة» هـذه البداية، إذ «انقلبت مصر مسـرحاً للخطباء في كل مجتمع وناد، وحتى في المسـاجد، ولم يبق مجلس للسمر أو للاحتفال بعرس أو غيره إلا اقتحمه الخطباء واعتلوا منصة المغنين بعـد إقصائهم عنهـا وغيرهم. وحتى لقد سـمعت أن محمد عثمان المغني الشـهير كان إذا سـئل: «فـي أي فرح تغني الليلـة؟» أجاب: «في الفـرح الفلاني مع عبد الله نديم»»[٢]. فتأمل هذا الجو المشـحون بالعاطفـة والحماس الطافح الذي يتجلى في

---

(١) أحمد شـفيق، مذكراتـي في نصف قرن، مطبعـة مصـر، ط١، ١٣٥٢هـ/ ١٨٩٢م، ج١/ ص: ١٤٧. [التشديد من عندنا]

(٢) نفسه، ج١/ ص: ١٤٦ ـ ١٤٧.

مشهد اكتساح الخطابة أفضية الغناء، ولا يخفى ما للغناء من شعبية كبيرة. وقد أسهم تطواف النديم في عدة مناطق مصرية (الإسكندرية ـ القاهرة ـ المنصورة ـ طنطا...) في تعرف الجماهير التي سيخاطبها فيما بعد، فكان تَطوافه معينا له في إقناع الجماهير بمراده الذي حمّله إياه أحمد عرابي؛ «فكان عبد الله هذا قوي الحجة فصيح اللسان قوّالا سهل العبارات عذب المنطق مفلقا مهيجا بذلاقة لسانه وقوة حجته وبيانه قد عرف عادات البلاد وأميال أهلها فطفق يجوب المدن والبنادر والقرى ويخطب في الناس ويقص عليهم حديث أجدادهم وأخبارهم وما ألم بهم من الجور والعسف وما حل بالبلاد على أيامهم من الويل والخراب **وكان يصعد على منابر الجوامع ويخطب جهارا وعيناه تذرفان الدمع** فافتتن الناس ومال إليه خلق كثير من الأعيان والوجهاء من كل صوب وحدب»[1]. أصبح بعد هذا التمهيد تصور السياق الذي أنتجت وأُديت فيه خطب عبد الله النديم، كما أصبح ممكنا تصور المشهد السيميائي لهذا الخطيب، وبخاصة جهارة الصوت وتذراف الدموع.

وفي هذا السياق الخطابي الفريد نقرأ خطبته التي ألقاها توديعا للزعيم أحمد عرابي يوم سفره بألويته إلى رأس الوادي بالشرقية يوم ٠٨/ ١٠/ ١٨٨١.

٢. من الشفوية إلى التدوين وتعايش الأجناس

استحضر عبد الله النديم خطبته السالفة الذكر في مقال سردي عاطفي بعنوان «**المحاسن التوفيقية أو تاريخ مصر الفتاة أو زفاف الحرية في مصر**» بعد إلقائها، وتحديدا في التاسع من أكتوبر سنة ١٨٨١، لكن مما يلحظ من مقاله أنه ذو نزعة

---

(١) ميخائيل شاروبيم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤، ج٤/ ص: ٣٠٠. [التشديد من عندنا].

خَطابيــة واضحة لا تخفــى على القارئ منذ البداية. فقــد افتتح كلامه بحرف نداء دال علــى القرب (أَيْ) مناديا به مصر تعبيرا عن تملك حبها من قلبه. وقد نعمم ما لاحظناه من اســتحضاره الدائم مخاطبا واقعيا يتوجه إليه على جميع كتاباته، فكل مــا تقرأه له يتســم بتلك النزعة الخطابية نتيجة انجذابــه إلى الخطابة، وقد نتج عن هذا الأمر تداخل أنواع أدبية منها المقالة والخطبة والشعر وغيرها.

يتوزع المقال بين ثلاثة أصوات هي:

- **صــوت الكاتــب**: ويتجلى في البعد التخييلي، إذ يســأل مصر عن ســبب بهجتها، وإن كان قد أشار إلى سبب ذلك في قوله: «هنيئا لك بما فعل الأسود من أبنائــك»[١]، غيــر أنه يلح على مصر لتخبره عن ماضيهــا الحزين وكيف برئت من «داء الإفرنجي» مشــيرا بذلك إلى التدخل الأجنبي في شــؤون البلاد. كما يتجلى صوت الكاتب في البعد الواقعي التداولي من خلال استحضاره الخطبة التي ألقاها وهي موضوع تحليلنا.

- **صــوت مصــر**: تجيب عن تســاؤلات الكاتب؛ فتعرض حــال مرضها في صورة معبرة في النص الآتي: «ولقد كنتُ في يد الخائنين مصابة بأمراض إفرنجية أوقعني فيها أميري الســابق فجلبت عليّ من الشرور ما لم يبتلَ به أحد غيري»[٢]، فالمقصود بالأمير السابق الخديو إسماعيل الذي أغرق البلاد في الديون؛ مما كان سببا في تدخل الإنجليز في شؤؤنها. غير أن أهم ما يمكن أن نقتبسه لإضاءة النص قبــل التحليل هو حــال المصريين قبل قيام الثورة. يقول النديم على لســان مصر:

---

(١) عبد الله النديم، التنكيت والتبكيت، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم إبراهيم الجميعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص: ٣٠٩.

(٢) نفسه، ص: ٣١٠.

«وأبنائـي يتقلبون على الجمر ولا يتأثرون، ويرون تعذيب إخوتهم ولا يتحركون، ويصبـرون علـى الآلام ولا يتألمون، كلما ظهر في وسـطهم مخـادع احتاطوا به واعترفوا بسـيادته، ومتى تنبهت أفكارهم نزل عليهم بسوط العذاب، وحبسهم في بئر الاسـتبداد، وأوقفهم تحت سـحب مظالمه يمطرهم حجارة من نهب وسـلب وقتل وتشريد»[١].

- **صوت عرابي**: ويظهر من خلال خطبتين له وسـط الحشود المتجمهرة في القاهرة عبر المحطات التي يتنقل بينها في طريقه إلى رأس الوادي.

٣. تجليات الأهواء في خطبة عبد الله النديم

إن رصـد الأهواء فـي خطبة عبد الله النديـم لا ينطلق من فكـرة أن الأهواء مرتبطـة بذات الخطيب (الوظيفـة التعبيرية)، على الرغم مما قـد تتضمنه الخطبة مـن انفعالاتها، ولكن يُنظر إليها مـن جهة قدرة الخطيب على اختيار الأنجع من الأسـاليب والتقنيات لإثارة أهـواء الجماهير (الوظيفة التأثيريـة). وهذا ما ذهب إليه **باتريك شـارودو** في التمييز بين المشـاعر الذاتية والعواطف المراد إثارتها في المخاطـب[٢]. ومن جهة فالوقـوف عند معجم الخطبة لا يكفي في اسـتخلاص إسـتراتيجية الأهواء عند الخطيب؛ إلا باسـتحضار المقام الذي يشمل المخاطب والزمان والمكان وغير ذلك. ويمكن في هذا السياق استثمار الأسئلة التي يقترحها

---

(١) نفسه.

(2) Patrick Charaudeau, «Pathos et discours politique », in Rinn M. (coord.), Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008. p: 50.

شارودو، وهي أسئلة يُفترض أن يطرحها الخطيب في تواصله مع الآخر؛ فذلك التواصل يجعله يبحث في:

- كيف يتواصل مع الآخر؟
- كيف يفرض شخصَه المتكلم على الآخر؟
- كيف «يؤثر» في الآخر؟
- كيف ينظم وصف العالم الذي يقترحه أو يفرضه عليه الآخر؟[١]

أولا: معجم الأهواء

يشير **شارودو** إلى أن استخدام كلمات لها دلالات عاطفية، مثل الغضب والرعب والمعاناة والنقمة، ليس «بالضرورة أن تثير العواطف»[٢]؛ ومن ثم فإنه يجعل مدار الأمر «متوقفا على البيئة المحيطة بهذه الكلمات، والسياق، والموقف الذي يوائمها إنتاجا وتلقيا»[٣]. ولذلك فتحديدنا لمعجم الخطبة سيتقيد بهذا التوجيه نحو المقام بشكل عام، وقد حرصنا منذ بداية البحث على هذا الربط بين النص ومقامه الخارجي.

وعموما، يمكن التمييز في التشكيل الخِطابي للأهواء بين ملفوظات ذات أهواء مباشرة **صريحة** وأخرى **مضمرة وإيحائية**، ولا يتأتى استخلاص العواطف الإيحائية إلا بقراءتها ضمن سياقها الخَطابي. وتوضيحا للأمر، نستأنس بتعريف كريستيان

---

(1) Ibid, p: 51.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

بلانتان، يقول: «ملفوظ الانفعال هو ملفوظ يقوم على إسناد لفظ من ألفاظ الانفعال (Termes d'émotion) إلى موضوع نفسي (Lieu psychologique)»[١].

وعلى الرغم من تعدد ملفوظات الانفعال في خطبة عبد الله النديم إلا أن الموضوع النفسي يتأرجح بين طرفين، الطرف الأول يمثله ضمير المتكلم الجمعي، ويدخل في دائرته الخطيب، وأحمد عرابي مع جماعته، وعموم المصريين بالإضافة إلى الخديو توفيق. أما الطرف الثاني فيحيل عليه ضمير الغائب الدال على الأجنبي ومن كان سببا في تدخله في شؤون الوطن، أي الخديو إسماعيل. ولسنا بهذا التمييز نقصر الأمر على ضميرين فقط، ولكن لما لاحظناه من غلبة ذلك في تعبير عبد الله النديم، مع أن ذلك لا ينفي أن يكون الموضوع النفسي مرتبطا بأسماء الأعلام وغيرها كالأسماء الموصولة بدل الضمائر. وفيما يلي سنقترب من نسيج الخطبة اللغوي لتحديد الملفوظات الانفعالية المباشرة والإيحائية.

أ. الأهواء المباشرة

تتمثل الأهواء المباشرة في تلك الملفوظات الصريحة التي تتغيا إثارة عواطف الجمهور، وقد وظفها الخطيب في بداية الخطبة على الرغم من أجواء الفرح التي تسود المتجمهرين بما حققته الثورة العرابية، فالخطيب لا يفتأ يُذكر بالصورة التي كان عليها المصريون؛ وذلك زيادة في دعم الثورة والإيمان بمكتسباتها، يقول:

---

(1) Christian Plantin. «L'argumentation dans l'émotion». In: Pratiques: linguistique, littérature, didactique, n°96, 1997. Enseigner l'argumentation. p: 83.

تعود الترجمة إلى حاتم عبيد، من الخطابة إلى تحليل الخطاب: مفاهيم خطابية من منظور جديد، رؤية ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٨، ص: ١٢٩.

«قضت علينا الشقوة بوجودنا في زمن الخسف ومدة الاستعباد، فرأينا المشنوق من أهلنا والمصلوب والمذبوح والحريق والموضوع على الخازوق والمشرد والمغرب والمنفيّ والمسجون والمنهوب والمسلوب، ولا ذنب لنا في هذا كله إلا عدم المحافظة على البلاد، ثم رأينا الدور الثاني فشهدنا جنازة المسموم والمخنوق وودعنا المنفي، ولا جناية لهؤلاء إلا المطالبة بحقوق الأمة، ثم وصلنا إلى الدور الثالث فرأينا مساعدة الأجنبي وإكرامه وتكثير العطيّة وتسليمه أزمة الكثير من أشغالنا وإذلال الوطنيّ وضياع حقه وتركه في زوايا الإهمال». فهذا المشهد الدرامي كفيل بتذكير الجمهور بمعاناته لدفعه إلى المطالبة بالمزيد بما من شأنه أن يحقق له هويته العربية الضائعة بين الشراكسة والأتراك والنفوذ الأجنبي. ولا يخفى ما لعبه السرد الممزوج بالوصف في هذا المشهد من خلال تجسيد صور التعذيب بوساطتهما، ولكن حجاجية المشهد تتأتى عبر الحوار الضمني الذي يقيمه الخطيب مع محاور مفترض يسأله عن السبب وراء شدة هذا التعذيب، فيأتي الجواب مخالفا لجنس «العقوبة»، فالتعذيب كله ليس وراءه إلا رغبة في الحفاظ على البلاد والمطالبة بحقوق أهلها؛ وهذا ما يقتضي العز لا الإذلال.

كما أن تلك الهوية العربية لا يمكنها أن تتحقق بحسب الخطيب إلا بطرح الأهواء المفرقة للحمة الشعب، ولذلك خاطبهم في آخر خطبته قائلا: «**تعلمون أيها الحاضرون أن التحاسد والتباغض أوقعنا في قيد الاستعباد سنين عديدة وأن وحدة اتحاد إخوانكم خلصتكم في ساعة واحدة فاسعوا في تأليف القلوب وتوحيد كلمة الوطنية لنكون رجلاً واحداً وقت الدفاع وَعَائِهً وقت الهدو والسكينة**». إن تحقيق الهوية لا يتجسد إلا عبر توحيد الكلمة الوطنية، وتوحيد الكلمة الوطنية لا يتحقق إلا بطرح الأهواء المفرقة من التحاسد والتباغض وإحلال الألفة والتودد مكانهما.

ب. الأهواء الإيحائية

تحضـر الأهـواء في خطبة النديـم في ملفوظات ليسـت لها دلالـة عاطفية انفعالية، وإنما توحي بها انطلاقا من سياق الخطبة، ومثال ذلك ملفوظات المقطع الآتـي: «**فوقفنـا عند هذا الحد وسـعينا في طريق الاتحاد وجمـع القلوب وكنا لا ننطق بمثل هذه الأصوات إلا في خلوة بصوت الهمس حتى أدركتنا العناية الإلهية بإشراق شمس التوفيق علينا فرفعنا بها الصوت إلى حيث يسمع من يضع أذنه على فـم المتكلم، وما زلنا مجديـن في هذا الطريق الخطر حتـى أعربت الجيوش عن ضمائرنا وترجمت الحميـة**». فعلى الرغم من خلوه من ملفوظات ذات انفعالات عاطفيـة صريحة إلا أنه يحيل على تحول من موقـف الخوف والرهبة إلى موقف الشـجاعة والجرأة وما امتلأت بـه النفوس من الثقة. وما سـاعد على هذا التعبير الإيحائـي هو التعبيرات الكنائيـة (صـوت الهمس=الخوف/ رفعنا بها الصوت= انتفاء الخوف وحضور الجرأة...).

ثانيا: سمات تشكيل الأهواء

نـروم في هـذه المسـاحة تحديد مواضـع الأهـواء انطلاقا من التشـكيلات الخِطابية، وبذلك نخرج من التحليل الأسـلوبي الضيق إلى بلاغة موسعة لا تقصي التحليل الأسـلوبي وفي الوقت نفسـه لا تقـف عند أعتابه فقط، ولا بـد في البداية من الإشـارة إلى أن المواضع (سواء المشتركة أو الخاصة) ذات الجذور الأرسطية عرفـت تطورا مـع البلاغة الحديثة، سـواء مـع بيرلمان أو غيره، ومـن هؤلاء نجد كريستيان بلانتان الذي ربط إستراتيجية الباتوس بالمواضع الحجاجية. إذن، نخلص إلى أن «المواضع ليست حججا بالمعنى التقني للفظ، بل هي المحتوى الذي ينتظم في علاقات أو قوالب تسـمى الحجـج. ولا يمكن أن تقوم هذه الحجج وتعمل في

خطاب ما دون هذا المحتوى الذي يمثل الاتفاق المسبق بين المتكلم والمتلقي»[١].

إنّنا أمـام تركيبة من المواضع التي تحيل علـى المضمون والحجج التي تتخذ تجليـات خِطابية واضحة، فينتج عن امتزاجهما ملفوظات ليسـت لها دلالة مباشـرة علـى انفعالات ما، «يتعلـق الأمر ههنا بملفوظـات لا تحتوي على لفـظ من ألفاظ الانفعـال ولا على تعبير يمكن أن نستشـف منه انفعالا معينـا وتقدر رغم ذلك على أن تثير الانفعال. فتلك الملفوظات لا تعين الانفعالات بأسـمائها ولا تشير إليها بما ينجم عنها من آثار نفسـية وفيزيولوجية، بل نحن أمـام ضرب من التوجيه الانفعالي مـداره على وجود سـمات انفعاليـة (Pathèmes) بها يتجه الملفـوظ نحو التعبير عـن انفعال ما وبفضلهـا يغدو حجة تبرّر ذلـك الانفعال»[٢]. إن مـدار الأمر يرتبط بملفوظـات لا تصرح بانفعال مـا، بل بحجج توجه ذلك الملفـوظ نحو انفعال عبر مشاركة الجمهور في استخلاصه، ومن ثم فهذا النوع من التوجيه الانفعالي يبدو أكثر تأثيرا من الملفوظات التي تتضح انفعالاتها سواء أكانت انفعالات مباشرة أم إيحائية.

يسـتدعي منا تحديـد هذه الموجهـات الانفعالية الوقوف عند التشـكيلات الخطابيـة التي تحتويها ما دامت المواضع محتوى؛ وقد تجسـدت في الخطبة من خلال العناصر الآتية:

أ. بلاغة الاستفهام

اسـتهل النديم خطبته بمقطع مبني على الاستفهام الذي غرضه التعجب عبر الإنكار، مركزا على التمديد بوساطة كثرة الأسئلة تأجيجا لعواطف الجمهور، يقول: **«سـادتي وإخواني وآبائي.. خبروني عن محفلنا العظيم المشتمل على الألوف من**

(١) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية، مرجع مذكور، ص: ٦٦.

(٢) حاتم عبيد، من الخطابة إلى تحليل الخطاب، مرجع مذكور، ص: ١٣٤ ـ ١٣٥.

النـاس في أي أرض هو وبمن احتفل؟ أنحن في سـاحات باريس نحتفل بخطيبها السياسـي الغريـب؟ أم نحن فـي لوندرة نزدحم على مجلس الشـورى نسـمع ما يقال فيه؟ أم هذه أسـود غنمت الفريسـة ونحن ننظر إليها؟ أم أنتم نجوم حول بدر في سـماء وأنـا أتصور أننا على ظهر الكرة؟ أم هذه العصبـة الوطنية جاءت لتودع الجيوش المصرية ومطلع شمس الحرية أحمد بك عرابي؟!».

يلفت الاستفهام في هذا المقطع انتباه الجمهور إلى تفخيم حدث غير مألوف وغير متوقع على أرض ليست مثل باريس أو لندن اللتين تألفان مثل هذه التجمهرات؛ ومن ثم فالاسـتفهام يروم دفع انتباه الجمهور إلى الإقـرار بفرادة الحدث، حتى إذا مـا أقر بذلك عبـر إنكار ما يدعيـه الخطيب متجاهلا مـن أن أرض مصر لربما هي أرض باريـس أو لنـدن؛ نشـأ العجب. ومما يزيـد في العجب انتقـال الخطيب من التعبيـر الحقيقي صعودا إلى التعبير المجـازي مقرونا بالالتفات من ضمير المتكلم إلـى ضمير المخاطب (**أم أنتم نجوم حول بدر في سـماء وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة؟**)، فهذا الالتفات يزيد من درجة انتباه الجمهور ـ على الرغم مما نلاحظه من حشـو في تعبير (**وأنا أتصـور أننا على ظهر الكرة**) ـ وكأنـه كان غافلا فيما نبهه إليه الخطيب من فخامة الحدث، فباغته بأنه جزء منه. وفي ذروة التعجيب يقدم الخطيب الإجابة التي ترجع من المجاز إلى التعبير الحقيقي ارتباطا بحقيقة الموقف وأسياده.

بـ تبعية الشعر للمعاني الخطابية

وظف الخطيب مجموعة من الأبيات في مواضع مخصوصة، وقد أبان رصد مواقعها عن تمثيلهـا تلخيصا للمعاني الخطابية وتكثيفا لها أو توجيها لها أو كبحا لانفعالاتها المغالية، فبعد المقطع الاستهلالي المشحون عاطفيا، يختمه الخطيب بالبيت الآتي:

أروني أمة بلغت مناها بغير العلم أو حد اليماني

وهو بيت يزكي المعنى الانفعالي للمقطع، إذ يقصر (أسلوب القصر) بلوغ الغاية على العلم أو القوة، وبالرجوع إلى سياق الخطبة نجد أنه يرجح حد السيف أي القوة على العلم، خاصة أن القائمين بالثورة هم من الجنود بالإضافة إلى الشعب الذي يعمّ الجهل جلّه. وقد أدت نبرة التعجيز التي ينطوي عليها صدر البيت إلى إثارة الحماس المتوجه نحو القوة العسكرية. غير أنه ما لبث سيتدارك هذا الغلو في الحماس بالاستشهاد ببيت المتنبي:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني

وفي دعوته إلى الألفة والاتحاد لبلوغ الغاية المنشودة والحفاظ على ما تحقق من انتفاضة الجيش بمعية الشعب، وظف البيت الآتي:

فما الفخر في جمع الجيوش وإنما فخار الفتى تأليف قلب العساكر

وهو بذلك يشير إلى أن كثرة العدد ليست المعيار في تحقيق الغاية، وإنما مدار الأمر على الاتحاد الذي لا يتحقق إلا بتأليف القلوب وهو ما يخدم بناء هوية خاصة. وسيرا على هذه الإستراتيجية في توظيف الشعر خدمة للمعاني الخطابية، فقد ختم خطبته ببيته الآتي:

والناس شتى في التنافر والمرا والكل إن ألفتهم إنسان

وهو بيت يدعم سابقه، في دعوته إلى الاتحاد وإعلاء كلمة الوطنية، فالكل «وطني وإن اختلفت المقاصد وتباينت الذوات» كما قال في خطبته.

مثلت هذه الأبيات الشعرية رغبة الخطيب في تكثيف المعاني الخطابية الممتدة حتى تعلق بالأذهان، لأنها تجمل ما ينبغي أن يتمثله الجمهور في سلوكه،

ومن جهة ثانية فقد كان اللجوء إلى الشعر نظرا لطبيعته الأقرب إلى إثارة الانفعال دون محاسبة العقل وصرامة يقظته. فالشعر يمتاز بالإيقاع الموسيقي وهو من بين عناصر التأثير العاطفي.

ج. التماثل

تقوم المماثلة على نقل شحنة عاطفية من الحال المشبه بها إلى المشبه، فالتشبيه التمثيلي المتضمن في هذا المقطع يحيل على ما ذكرنا: «**واعلموا أن مثلنا مثل من كان في بئر لا سلم لها، فابتدأ يحفر السلم بعناء وجهد، وكلما حفر طاقة وضع رجله فيها وارتقى لغيرها حتى وصل فم البئر بعد اليأس من الحياة ورأى شجرة تدلت أغصانها وقد خيّم فيها العنكبوت فإن تعلق بحبل العناكب هوى وتهشم وكانت النكسة شرا من الداء وإن تعلق بالأغصان نجا وخرج من ذلك المضيق ونحن إن شاء الله سنقبض بالحزم والهدوّ على أغصان شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء**». فقد لجأ الخطيب إلى هذه المماثلة لتوضيح ما وصلت إليه الثورة وما تحتاج إليه، وبذلك فهو يثير عاطفة الخوف من الفشل ما لم يُتمسك بالأسباب التي تضمن لها الاستمرارية، لاسيما أن ما تحقق كان في حكم شبه المحال لما عاشه كل من فكر في المطالبة بالحرية والانتفاض في وجه الظلم من معاناة التعذيب أو النفي إلى خارج البلاد وغير ذلك مما عمد إليه الخطيب بالوصف في المشهد الدرامي الذي سبق أن وقفنا عليه. ولعل اختتام الخطيب هذه المماثلة بالتناص مع النص القرآني[1] من شأنه أن يثير في الجمهور انفعالا متسما بالقداسة عبر نقل الثبات من السياق القرآني إلى سياق الثورة.

---

(١) قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، إبراهيم، الآية: ٢٤.

د. حجة التعريف

أحس الخطيب بأن الحرية التي يتطلع إليها الشعب تحتاج إلى تحديد، حتى لا يتوهم منها غير المقصود في أذهان المعارضين، فيظفروا بما قد يطعن في ثورتهم وبخاصة إذا عرفنا أن ما يعدونها ثورة نُظر إليها على أنها «هوجة»؛ لذلك لجأ إلى تعريف الحرية بقوله: «**وليست الحرية تتبع الشهوات البهيمية والأغراض الذاتية وإنما هي معرفة الحقوق والواجبات والسير تحت لواء الإنسانية التؤدة والسكينة**». ولا يخفى ما لدلالة أسلوب القصر (إنما) من رغبة الخطيب في تحديد الحرية في نطاق معين غير قابل للتأويل. فهذا التعريف يبرز من خلاله الخطيب أن الثورة مبنية على أساس الحرية القائمة على نفي الشهوات البهيمية وقصرها على ما يحقق إنسانية الإنسان. يشير بيرلمان إلى أن التعريف «يُنظر إليه بوصفه وجها بلاغيا ـ التعريف الخَطابي ـ حين يهدف، ليس إلى توضيح معنى فكرة ما، لكن بالتأكيد على المظاهر التي من شأنها إنتاج التأثير الإقناعي المرغوب في إحداثه. إنه وجه مرتبط بالاختيار»[1]. وهذا التحديد يسمح بتوجيه دلالة التعريف الذي قدمه النديم للحرية حين ربطها بالحقوق والواجبات، فباستحضار المطالب التي قامت عليها الثورة نجد على رأسها تشكيل مجلس نواب على النسق الأوروبي، وهذا المطلب في الحقيقة مبني على طموح استرجاع الهوية العربية للمصريين التي باتت محتقرة من باقي العناصر الأخرى. ومن ثم فربط الحرية بالحقوق السياسية يمثل «عقلنة» للأهواء الحماسية التي تطفح بها الخطبة. كما أن عقلنة الحرية مبنية ضمنيا على

---

(1) Chaïm Perelman, The New Rhetoric and the Humanities (Essays on Rhetoric and its Applications), translated by William Kluback, D. REIDEL, Dordrecht – Holland, 1979. p: 20.

الرد على كل من قد يربط الثورة بالتسيب والغريزة الحيوانية سواء من المتجمهرين أو معارضي الثورة. إن التعريف الحجاجي لا يروم بناء معرفة علمية بقدر ما يلجأ إلى تعريف ما يحتمل التأويل المغرض[١].

هـ. المقارنة التفضيلية

تدخل المقارنة في باب إظهار مزايا الثورة، وهي موجهة بالأساس إلى كل من قد يشكك في ما حققته إلى حدود لحظة الخطبة. فالخطيب إذن، لا يكتفي بتأجيج العواطف بالنظر إلى الثورة في ذاتها بل يعمد إلى مقارنتها بغيرها في بلد آخر مشهور، ولذلك قال: «**وقد كفاكم من الفخر أنكم ملكتم زمام الحرية مع حفظ الأرواح والأغراض بعد أن علمتم أن فرنسا أهلكت في حرب البستيل عشرات الألوف من الأرواح وأضاعت مئات الألوف من الأموال**». وفي حقيقة الأمر، إن الخطيب على الرغم من تفخيمه حدث الثورة بكسب الحرية دون إراقة الدماء، فلا يمكن فهم هذه المقارنة إلا في السياق النصي للخطبة، فقد وردت المقارنة بعد حديث الخطيب عن ضرورة التعايش مع الأجانب النازلين بأرض مصر، ومن ثم يتبين الرغبة الدفينة في إظهار الهوية المصرية العربية وجعلها تتسيد كل ما عداها من عناصر أخرى تشكل فئات المجتمع المصري آنذاك. ويستمر

(١) يفصل بروطون بين التعريف «العلمي» والتعريف «البلاغي» في قوله: «يتميز التعريف الحجاجي كثيرا عن التعريف المعياري أو الوصفي، الذي يفترض تطابقا قابلا للمراقبة بين المعرَّف والمعرِّف، بينما يتعلق الأمر هنا بتقديم المعرَّف في جو ملائم للحجاج من دون أن نخدع المتلقي مع ذلك». فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص: ١٠٢.

التمديد المقارن بتوظيف حجة المثال التاريخي الذي ظل فضفاضا دون تحديد، يقول: «**والتاريخ يشهد أن كثيراً من الجند تظاهر على مليكه فمنهم من خلع ومنهم من قتل وأنتم وقفتم بين يدي مليكنا وقفة المتأدب الطامع في كرم مولاه فلم تربعوا قلبا ولا خرجتم عن حد الأدب لما تعلمونه من حب مليكنا للحرية وسعيه في تقدم الأمم وحفظ بلاده**».

و. الحجة النفعية

يعرف بيرلمان الحجة النفعية بكونها «الحكم على فعل أو قاعدة بواسطة النتائج المترتبة عنهما»[١]، وتدخل الحجة النفعية ضمن الحجاج بالنتائج عموما، وقد اعتمد النديم هذه الحجة في هذا المقطع الانفعالي: «**ألا يسركم أن هذا الأمير قد حرر الأمة وأعتقها من رق الاستعباد واسمه الشريف محمد أترضون باستعباد هنري مثلا؟ وتغيير أسماء أبنائكم من محمد وعلي إلى جورج وجان وهنري وفيليب؟! تالله إن الراضي بذلك لمن الخاسرين في الدنيا والآخرة**». فهو يدعو الجمهور إلى تأمل ما ينتج عن استعباد الأجنبي من تغيير أسماء الأبناء من العربية إلى أسماء تنتمي إلى الثقافة الغربية؛ وكأنه بذلك يحذر ويخوف من تغريب الهوية العربية، إنه بذلك ينقل الانفعال غير المرغوب فيه افتراضا إلى واقع مقرر ومحتمل الوقوع. ومن زاوية أخرى فهو يعزز السلطة القائمة بيد الخديو محمد توفيق لانتماء اسمه إلى اللغة العربية. ولا تخفى ما لهذه الحجة من تخزين شحنة انفعالية لا يمكن قبولها إلا بالنظر إلى مقامها مكانا وزمانا[٢].

---

(1) Chaïm Perelman, The New Rhetoric and the Humanities, p: 21.

(٢) من الملاحظات الجديرة بالذكر اهتمام عبد الله النديم بقضية النسب ولعل أبرز حدث =

خلاصة

اتسـمت خطابة عبد الله النديم بتوظيف إسـتراتيجية الباتوس بشكل لافت، ومـرد ذلك إلى رغبتـه في إظهار الهويـة العربية، في صراعها مـع هويات أخرى تهيمن على المشـهد السياسـي والاجتماعي من قبيل النفوذ التركي والشراكسـة عـلاوة علـى النفوذ الأجنبي المتمثل فـي الإنجليز؛ ولم يكن مـن باب الارتجال اتكاء الخطيب على الأهواء في التأثير في المصريين، فأغلبهم جاهل وأمي، ومما يلاحـظ على الهوية التي حاول النديم بناءها أنها تركـز على الاتحاد الوطني، أي على الأمة المصرية، ومن ثم فالنديم يمثل لحظة مهمة في تاريخ مصر لبناء مفهوم الوطن، وبخاصة أنه راهن على الوطن في مقابل نبذ التفرقة والتعصب على أساس الديـن خاصة. وقـد نجح في مهمته حقيقة، إذ إنه كان أحـد أعمدة الثورة العرابية ولم يكن لينجح لولا حسن توظيفه ما تتيحه له اللغة في ارتباط بالسياق العام.

غير أن إخفاق الثورة وتمكّن الإنجليز من البلاد سـيزيد الصعوبة لاحقا أمام الخطبـاء الذين رغبوا في إثارة عزيمة المصريين الذين شـهدوا الويلات للمطالبة بالاستقلال.

= في هذا الشـأن ما ذكره المؤرخون لحياته في الفترة التي أعقبت هزيمة العرابيين، فقد أُثر عنه وهو متنكر في: «الجبة والقفطان، واعتم بعمامة خضراء، **وادعى أنه شـريف إدريسـي ينتسـب إلى الحسين بن علي**، وكثير من الواقفين على الحقيقة ينكر ذلك، وربما دعاه إلى هذا شـعوره بمركب نقص، من حيث نشـأته الفقيرة المتواضعـة... ». انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١١، ص: ٦٦.

الفصل الثاني
البناء الاستعاري لهوية الوطن
عند مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م)

«هو أعظم خطيب أنجبته مصر الحديثة، وأول خطيب سياسي جهر بالاستقلال في عهد الاحتلال، وأول زعيم اتخذ الخطابة وسيلة لبعث الحركة الوطنية».

عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، م م، ص: ٤٢١.

تنتمي الاستعارة بوصفها وجها بلاغيا إلى قائمة الوجوه البلاغية التي نشأت في إطار علم البيان، وهي تقوم كما هو معروف على علاقة المشابهة، وقد ظلت طوال مسار التحليل البلاغي العربي مرتبطة بجنس الشعر، حتى عُدَّتْ مركز بلاغيته، ولم يكن الأمر حكرا على التراث البلاغي العربي، فالسياق الغربي عرف بدوره ارتباط الاستعارة بالشعر. وقد عُولجت الاستعارة في الدراسات الحديثة عموما في ارتباطها بقضية حجاجية الصورة. غير أن منعطفا حدث في تاريخ دراسة الاستعارة مع كل من **لايكوف وجونسون** (١٩٨٠) اللذين لاحظا أن الاستعارة عند معظم الناس تُعدُّ وسيلة للتخييل الشعري والتنميق البياني، بالإضافة إلى النظر إليها على أنها سمة للغة فقط، دون ربطها بالفكر أو الفعل. وبناء على هذا «يظن معظم الناس أنهم يستطيعون التعايش بشكل جيد دونما

حاجة إلى الاستعارة»[1]. ومن ثم رَبَطَا الاستعارة في إطار مفهومي بالفكر والفعل، وسنعتمد هذا النهج في سبيل توضيح حجاجية الاستعارة في الخطبة السياسية عند مصطفى كامل دون أن نغفل الجوانب الأسلوبية.

وإذا كنا ننطلق من مسلمة تؤمن بأن للأسلوب حجاجيته، فهل يكون ذلك مسوغا في تناول خطبة مصطفى كامل دون أن نعرف درجة وعيه من الكتابة في علاقتها بالمقام؟

تحت عنوان «**الإنشاء والتحرير**» وجه مصطفى كامل رسالة إلى تلامذة عصره، يخبرهم فيها بضرورة ربط الإنشاء بالسياق النوعي للخطاب، يقول: «ولما كانت موضوعات الكتابة شتى كان من الواجب على الكاتب أن يستعمل في كل موضوع طريقة مخصوصة ففي الموضوعات العلمية يجب عليه أن لا يراعي غير سلامة العبارة من التعقيد وفاسد التركيب لا السجع والتنميق وفي الرسائل والخطابات لا بأس من استعمال السجع وغيره من المحسنات بشرط أن يكون بدون تكلف في العبارة (...) وفي كل الأحوال فالكتابة الطبيعية أي الخالية من التكلف أعظم الكتابات مقاما عند أرباب الأقلام»[2]، ثم يضيف رابطا الكتابة بالمقام التواصلي: «وللكتابة آداب يجب على الكاتب مراعاتها بمعنى أنه لو كتب لأمير يلزمه استعمال العبارات اللازمة لذوي المقامات العالية وإن كتب لصديق

(1) George Lakoff and Mark Johnson, Metaphors we live by, The university of Chicago press, Chicago and London, 1980. p: 3.

(٢) علي فهمي كامل، مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعا (سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية)، مطبعة «اللواء» ـ مصر، ط١، ج١، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م، ص: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

يلزمه استعمال عبارات النظير وإن كتب لمن هو أقل منه مقاما، فإن كانت الكتابة على صورة أمر يلزمه أن يستعمل ما يلزم من كتابات الرؤساء للمرؤوسين وإن كانت بصورة ودية لزمه أن يكتب له ما يكتبه إلى صديقه»[1]. وبغض النظر عن أن «قواعد الكتابة» عند مصطفى كامل كانت في سياق تعليمي خاطف ولا تخرج عمّا ألفناه من تلميحات تراثية بهذا الخصوص إلا أنها لا تخلو من تلمس رؤيته التي تربط الكتابة بالسياق النوعي والمقام التواصلي.

لقد كان اعتمادُ مصطفى كامل الاستعارةَ التشخيصية ضرورةً في بناء صورة الذات وهويتها المأزومة، وهي صورة تستهدف المواطن المصري في المقام الأول، بعد فترة من الخمول والتقاعس عن طلب الحقوق وتحقيق الذات بامتلاك سلطة تظهر من خلالها الهوية المصرية العريقة في مقابل تقويض سلطة المستعمر الإنجليزي. لقد كان استحضار الصورة المشحونة بالعاطفة سبيلا لبعث الثورة العرابية التي تنطوي على تحقيق الذات وإن بسبيل أخرى غير سبيل القوة المادية (الجيش)، وهو ما يتجلى واضحا في نص من خطبته: «**أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن وبنيه، والعار واجب أن يزول، ولست أقصد بهذا الكلام أن أسألكم باسم الوطن إعلان ثورة دموية ضد محتل البلاد. كلا ثم كلا**». فنبرة النفي المؤكد لا تخفى، وهي تحيل ضمنيا على الثورة العرابية، وفي مقابل ذلك يدعو إلى الاستنصار بالسبل السلمية: «**وإنما أسألكم أن تعملوا بكل الوسائل السلمية على استرداد الحقوق المسلوبة منكم، وأن تعملوا لِأَنْ تحكم البلاد بأبناء البلاد**».
إن هذا التغيير في النبرة مردُّه إلى الاتعاظ بما سلف من ثورة عرابي التي لم تقدر على مواجهة سلطة الإنجليز القوية، ومن ثم فمصطفى كامل يدرك أن صراعا مبنيا

(١) نفسه، ص: ٢٤٦.

على القوة العسكرية مآله إلى الهزيمة مجددا؛ وفي هذا السياق نقرأ خطبته التي تعمد إلى التمسك بسلاح القول.

عادة ما يشير الباحثون في الخطابة السياسية أو الخطاب السياسي بشكل عام إلى ارتباطهما بالعواطف وإثارة أهواء الجمهور، وبخاصة حين الحديث عن التشكيل الاستعاري داخل النص الخطابي وإبراز كيف يحقق وظيفته التأثيرية. **فجوناثان شارتريس** مثلا، يركز في تعريفِهِ الاستعارةَ على مفهوم «التَّحَوُّلِ» فيربطه من ثمة بالعاطفة، يقول: «يسمح تحول معنى الاستعارات باستثارة الاستجابات العاطفية»[1]. والتحول في سياق كلامه يرتبط بالانتقال من مجال المصدر (source domain) إلى مجال الهدف (target domain) كما هو معروف في نظرية الاستعارة المفهومية القائمة على تفاعل المجالين، وهو معنى يخرج عن «النظرية الاستبدالية» القائمة على نقل معنى كلمة من معناها الحرفي أي المشترك، إلى معناها الاستعاري أو المجازي القائم على علاقة المشابهة بين طرفي الاستعارة بشرط إسقاط ذكر أحدهما.

١. استعارة العائلة (صورة الأم)

إن الوقوف على الاستعارة الممتدة ـ التي تتجاوز الجملة إلى الخطاب ـ لا يتأتى إلا من خلال إدراك بناء الخطبة، بالتركيز على الاستعارات الجزئية لبناء الاستعارة الكبرى، فالجزء في هذه الخطبة مُعبّر عن الكل ويظل مشدودا إليه وإن تنوعت تلويناته.

---

(1) Jonathan Charteris - Black, Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor, 2nd ed, Palgrave Macmillan UK, 2011. p: 31.
يبني تعريفه للاستعارة في ربطها بالعواطف على الاشتقاق الحاصل في اللغة الإنجليزية بين motion (حركة) وemotion (عاطفة/ انفعال).

ولعل هذا البعد العاطفي في الخطابة عند مصطفى كامل يجد جذوره في خطابة عبد الله النديم، لاسيما إذا عرفنا أن النديم بَصَّرَ مصطفى كامل بخفايا الثورة العرابية؛ فأخذ منه أسرار إخفاقها[١]، تلك الثورة التي كاد يخفت صيتها بعد هزيمة العرابيين على يد المحتل الإنجليزي بإيعاز من ممثلي السلطة العثمانية ـ سواء السلطان الذي كان قد أصدر فرمانا يخون فيه عرابي أو الخديو توفيق الذي تحالف مع الإنجليز في القضاء على الثورة في مهدها ـ لولا مصطفى كامل الذي «ظهر سنة ١٨٩٠ على حين فترة من الحركة الوطنية، وهجعة من الكفاح القومي، وانحلال في الروح المعنوية، ظهر والنفوس قد استحوذ عليها اليأس والقنوط على أثر إخفاق الثورة العرابية واحتلال انجلترا مصر سنة ١٨٨٢، ظهر حين خيّم على البلاد جوّ من الخضوع والاستسلام بقي مضروبا عليها نحو عشر سنوات، فنهض يدعو إلى الحرية والاستقلال»[٢].

تجيب خطبة مصطفى كامل عن إشكال كبير يتجلى في سؤال: **كيف السبيل إلى إنهاض الشعب المصري للمطالبة بحقوقه، وقد كانت له تجربة فاشلة وقاسية قبل سنوات قليلة مع الثورة العرابية؟**[٣] ولم يكن الأمر متوقفا عند هذا الحد فقط،

---

(١) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مطبعة الشرق، ط١، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م، ص: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) نفسه، ص: ٢.

(٣) تزايدت صعوبة الإنهاض مع الحال التي آلت إليها الثورة، فلنقرأ للرافعي هذا الوصف الدرامي: «أضف إلى ذلك ما بدا من زعماء الثورة العرابية من ضعف وتسليم في ميدان الجهاد، وخضوع ومذلة بعد الهزيمة، وفي أثناء المحاكمة، وتنصلهم من تبعات الثورة التي اقتادوا زمامها، والتجاء معظمهم إلى الإنجليز يستجدون منهم الصفح والمعونة، وما انتهى إليه أمرهم من النفي والنسيان». عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع مذكور، ص: ٦.

بـل إن تجربة الثـورة العرابية كانت ذريعة الإنجليز فـي احتلال مصر بالقوة. إذن، فهـؤلاء المصريون الذين يتوجه إليهم الخطيب عانوا الويلات وشـاهدوا بأعينهم أبناء وطنهم يقتلون؛ ولهذا فالخطيب في هذا السياق مشغول بالبحث عن الوسيلة التي يسـتنهض بها الشعب ويبدّد بوسـاطتها مخاوفهم. ومن ثم فالحِجَاجُ في هذه الخطبـة يتوقف على سـبل إثارة اسـتجابة في مخاطبين قانطيـن دب إليهم اليأس على مدار عشر سنوات. وهذا ما قاد مصطفى كامل إلى اعتماد استعارة تشخيصية ممتـدة عبر خطبته لتصوير معاناة مصر التي يهـون أمامها أي خوف كيفما كان في سبيل إنقاذها من محنتها.

قد يعترضُ هذا التفسـيرَ سؤالٌ مشـروعٌ هو: لماذا اختار الخطيب الاستعارة إذن دون غيرها؟ نجيب، لقد كان اختياره الاستعارة التشخيصية الباتوسية لتحقيق غرضيـن، يتمثـل الأول فـي تبديد مخاوف المصرييـن، كما قلنـا، أو على الأقل التهوين منها. تلك المخاوف التي تسـبب فيها جبروت الاحتلال الإنجليزي على مـرأى من هؤلاء المخاطبين، أي مقابلـة انفعالات الخوف بانفعالات البحث عن الأمـن والطمأنينة؛ ومن هنا تتجلى حجاجية هذه الاسـتعارة (مصر ـ الأم). يقول أحد الباحثين عن اسـتعارة (الأمّة ـ العائلة) بأنها «استعارة مفهومية منتشرة بشكل واسـع في السياسـة (...) إن أفكار العائلة الوطنية (مثـل «الوطن الأم» و «الوطن الأب») تكون مُقنعة؛ لأن العائلة ترمز إلى مصدر الأمن»[1]. وتزداد هذه الإقناعية إذا عرفنا مكانة الأم مقارنة بالأب في وجدان العربي المسلم[2]. أما السبب الثاني

---

(1) Jonathan Charteris - Black, Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor. p: 29.

(٢) جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسـول الله ﷺ فقال: يا رسـول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: =

فلا ينفصل عن سابقه إلا من جهة التعبير، فهذه الاستعارة الكبرى بُنيت لتجسيد ثلاثة مواقف خاصة، وهي صورة مصر/ الأم، وصورة المصريين/ الأبناء، وصورة الإنجليز/ المغتصب، أي إن الاستعارة قادرة على ادعاء الحقيقة الناتجة عن دمج مجالي المصدر والهدف أكثر من غيرها.

وخلاصة القول إن مصطفى كامل يجيب في خطبته عن سؤال ضمني يفترض أن الجمهور يطرحه، وهو: كيف نطالب بحقوقنا أمام هذا الأجنبي المتسلط؟ فلم يكن بين يدي الخطيب غير سلاح البلاغة لبعث الحس الوطني بعد أن تبلّد أو كاد، وعلى هذا الأساس نفهم قول **لايكوف وجونسون** في الاستعارات بأنها «تؤدي دورا مركزيا في بناء الواقع الاجتماعي والسياسي»[1].

إن الاستعارات الصغرى المبثوثة داخل الخطبة لا تتضح وظيفتها الحجاجية إلا إذا نظرنا إليها على مستوى الخطاب في علاقته بالمقام، فالخطيب لا يفتأ يُذَكِّر مخاطبه بأن الوطن أمٌ إلى درجة الادعاء أن الوطن أمٌ فعلا وأنهم هم أبناؤها وما يستلزم ذلك من تفاعلات وانفعالات عاطفية تنتظمها سلوكات تؤول إلى مرجعية دينية واجتماعية وثقافية بصفة عامة. إن هذا الحرص على تجسيد الوطن في صورة الأم التي تعاني الحزن والألم يرتبط بتمثيل مرئي ذهني، لعل أقرب مفهوم يوضح

= ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أبوك. أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، (٨/ ٢)، برقم: (٥٩٧١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به، (٤/ ١٩٧٤)، برقم: (٢٥٤٨).

كما يساعد التأنيث المجازي لمصر في استعارة الأمومة لها أكثر من الأبوة. ومن جهة أخرى تتلاءم الأمومة بما تحمله من ضعف مقارنة بالأب في سياق مصر آنذاك.

(1) George Lakoff and Mark Johnson, Metaphors we live by. p: 159.

ذلك، ما سماه بيرلمان الحضور presence. ولكن قبل الحديث عن ذلك، لا بد من تتبع نثرية هذه الاستعارة للوقوف عند نموذجها[١] الذي تؤول إليه.

إن الإيمان بوجود استعارة ممتدة يقتضي اقتفاء أثرها عبر الخطاب، ولعل هذا النزوع يرتبط بشكل كبير بما أسس له **جورج لايكوف ومارك جونسون** في نظرية الاستعارة المفهومية، إذ تصبح التشكيلات الاستعارية جزءا من عملية الإدراك سواء أكانت مرتبطة باللغة أم بالفكر عموما، وهو من جهة ثانية يتيح للتصور الاستعاري من جهة التأويل أن يحيا في مختلف أنشطة الإنسان، ومنها طبعا الخطابة بوصفها ممارسة اجتماعية قبل أن تكون نصا أدبيا خالصا عند الأجيال اللاحقة حين تفصلها في عملية القراءة عن مقامها[٢]. وقد وجدنا هذا التوجه التحليلي للاستعارات بشكل بديع ولافت عند المفكر عبد الوهاب المسيري، ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى تلك العملية التحليلية التي يتبعها، لأنها السبيل نفسها التي ننهجها؛ فـ«للتوصل إلى النموذج الكامن في نص ما من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الدارس بقراءة النص عدة مرات حتى يضع

---

(١) **النموذج**: بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كمّ ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فسيتبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره)، ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق ـ القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص: ٢١٧.

(٢) مما يسهم في تحويل الخطبة إلى نص أدبي خالص طبيعة اللغة في الإنجاز الخطابي، فالخطابة «تجمع في صياغتها بين الوظيفة الإقناعية الصريحة وبين نزوعها إلى استعارة أساليب التعبير الأدبي». محمد مشبال، البلاغة والسرد... جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب جامعة عبد المالك السعدي (مطبعة الخليج العربي) ـ تطوان، ٢٠١٠، ص: ٢٤.

يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجا معرفيا، وبالتالي تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كل متماسك»[١].

وعموما، فهذا التحليل له مشروعيته لالتزامه بسياق النص ومقامه في عمليتي التحليل والتفسير، ومن ثم رصد حجاجية الصورة الاستعارية. ومن أجل هذا الرصد نستعين بالجدول الآتي الذي نشيد فيه أركان الاستعارة الكلية داخل خطبة مصطفى كامل:

الملفوظ السردي/ الوصفي	تدرج البناء الاستعاري
أبناء وطني الأعزاء أبناء وادي النيل	تحية استعارية، ثم إطلاق الجزء وإرادة الكل لما للجزء من خصوصية حميمية.
إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطني ترفعون كثيرًا من مقام الوطنية المصرية وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز بنيها ويا نخبة أنجابها، فكل اجتماع وطني تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن أبناؤها إخلاصهم لها هو في الحقيقة مَرهم لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم، فإن في ذكراها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام يجرُّ حتمًا إلى ذكر عوامل الشفاء.	مشهد استعاري يجسد موضوع الخطبة، وهو يؤول إلى نموذج يفتح بارقة أمل على مأساة الأم المريضة وأبناؤها يشاهدون تجليات الألم على مرأى العين، ففي هذه الاستعارة يحث الخطيب الجمهور ويحفزه على البحث عن أسباب العلاج التام، وليس الاكتفاء بالاجتماع فقط، فما الاجتماع إلا مرهم وليس المرهم إلا مخفف الألم.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مرجع مذكور، ص: ١٨.

اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها ورفعة شأنها. اذكروها فإنكم ما دمتم مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها دام الأمل وطيدًا في سلامتها ودام الرجاء. اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار ويهمل الداء.

زيادة الخطيب في ادعاء أن مصر أم الجمهور المصري، عن طريق إقامة مماثلة مرغوب فيها، شيّد فيها الخطيب مشهد علاقة الولد الحنون مع أمه المطروحة على سرير المرض، كما شيّد فيها البناء على الصور. بالإضافة إلى استعارة تناصّية مع المثل القائل «آخر الدواء الكيّ»، وهو مثلٌ «يُضرب في من يستعمل في أول الأمر ما يجب استعماله في آخره. ومن روى آخر الداء الكيّ فهذا المثل يُضرب في أعمال المخاشنة مع العدوّ إذا لم يجد معه اللين والمداراة»(١). أما توظيف مصطفى كامل لهذا التناص، فقد اتسم بتعديل وفق المقام؛ لأن توظيفه هذا التّناص كان من جهة أن الإعلان عن المطالبة بالحق في الاستقلال آخر ما بقي متاحا في أيدي المصريين، دون أن ننسى إضمارا لخيار القوة الفاشل الذي سبق مع الثورة العرابية. وليست النار في الاستعارة إلا تضحية أبناء الوطن التي يسعى الخطيب إلى إشعالها نارا في أذهانهم وأرواحهم؛ فهم دواؤها.

(١) انظر قصة هذا المثل في: المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م، ج١/ ص: ٥.

أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن وبنيه، والعار واجب أن يزول.

استعارة الوطن ـ الأب.

وأن تعملوا لأن تحكم البلاد بأبناء البلاد.

استعارة البلاد ـ الأم.

لا تحبوا من يرميها بنبال الموت بل امنعوه عنها إن قدرتم، ثم ردوها في صدر راميها إن استطعتم، وإن لم تستطيعوا فكونوا معها لا مع المعتدين.

استعارة تصويرية تجسد مأساة مصر وهي تتلقى الهجمات من الأعداء على مرأى من الأبناء المكتوفي الأيدي.

أولئك [الأعداء] الذين أبرَّتهم مصر فقابلوا برها بالسوء وصاروا اليوم في أيدي المحتلين ضد الوطن العزيز، آلات الدمار... أولئك الذين إذا مد إليهم الوطن يد الاستغاثة مدوا إليه سيوفًا ليقطعوا بها يده الشريفة

توصيف الخائنين بالأبناء العاقين، وهو توصيف أسهم في إبراز مأساة المشهد؛ فالخونة يبقون من بني الوطن، وذلك أفظع من المحتل نفسه ومن أفعاله. فالاستعارة ها هنا تراهن على مجال العواطف العائلية.

وغني عن البيان أن الأمة بأسرها كارهة للاحتلال، راغبة في الجلاء والحرية وقد أظهرت هذه الرغبة في ظروف عديدة وجاهرت بها حينًا بعد حين، إلا أنها كسائر الأمم في حاجة لأن يرشدها أبناؤها المتعلمون ورجالها الخبيرون، ويسرني كما يسر كل مصري صادق أن الناشئة المصرية عارفة بواجباتها نحو الوطن العزيز، فهم أبناء الوطن وهم رجال المستقبل وبهم تحيا البلاد وبهم تقوم.

بعد التميز في المقطع السابق بين البارين والعاقين من بني الوطن، يركز في هذا المقطع الاستعاري على توحيد صفوف المواطنين/ الأبناء. وتجلى ذلك من خلال التعيميم بأن الأمة المصرية قاطبة كارهة للاحتلال وراغبة في الاستقلال.

فكيف ييأس رجال من بني مصر من مستقبل البلاد؟

استفهام توبيخي، موجه للمصريين القانطين وهم المستهدفون بالخطاب عموما.

وسترى الأمة المصرية وأمم العالم أجمع أن للوطن المصري أبناء مخلصين يقدرون الوطنية قدرها ويعرفون لمصر حقوقها ولا يخافون الاحتلال وقوته بل يجاهدون في سبل خلاص البلاد منه أشد الجهاد وأحسنه.

تحفيز الخطيب همم المصريين للمطالبة بحقهم في التحرر من الاحتلال.

ولا غرو فإن سبيل خَدَمِ الوطن عديدة وإن أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد وفي كل زمان، فالحرية بنت الحقيقة وما انتشرت الحقيقة في أمة إلا وارتفعت كلمتها وعلا شأنها، فالحقيقة نور ساطع إذا انتشر اختفى الظلم والظلمة وانتشرت الحرية والعدل، فكما أن الأفراد لا تسلب حقوقهم ولا يعتدي اللصوص على أمتعتهم إلا في ظلام الليل الحالك، فكذلك شأن الأمم لا تسلب حقوقها ولا يعتدي العدو على أملاكها إلا إذا كانت الحقيقة مجهولة فيها وكانت هي عائشة في الجهل والظلام.

ربط الحرية بالحقيقة في إطار استعارة عائلية، فنيل الحرية بحسب الخطيب لن يتأتى إلا بإظهار الحقيقة المتجلية في أن مصر بلاد حرة تتعرض للاحتلال. وهذه القضية أو المسألة المصرية هي التي وقف عليها الخطيب حياته، من خلال الجولات التي قام بها إلى أوروبا إعلاء لكلمة الأمة المصرية في المحافل الأوروبية بسلاح الكلمة.

فهي هي البلاد بنفسها تسأل خيرة رجالها على لسان أضعف أبنائها أن يبقوا مثلًا طيبًا للشبيبة والناشئين.

تحفيز همم المصريين الشباب خاصة.

فمتى يسمعون [الأغنياء] أنين الوطن وشكايته من هذا الداء العضال؛ داء السعي وراء الوظائف.

عتاب الخطيب تهافت الأغنياء على الوظائف بدل خدمة الوطن بطرق متنوعة.

يتضح من خلال رصد التشكيل الاستعاري في خطبة مصطفى كامل بأن الاستعارة المفهومية في الخطبة تقوم أساسا على استعارة كبيرة، هي استعارة العائلة، أي بوصف الوطن أما، وهي استعارة عاطفية لما يختزنه مجال العائلة من عواطف تجاه أكثر أعضائه عاطفة (الأم)، ولكن هذه الاستعارة الكبيرة والممتدة تأسست على استعارات جزئية لم تخرج عن استعارة العائلة؛ فتضافرت كلها لتخدم غرض الخطيب. وبناء على ما سبق فالاستعارة «ليست.. مجرد زينة أو محسن بديعي، بل هي مكوّن بنيوي للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل هذا المعنى أكثر حيوية، كأن هناك خاصية نفسية انفعالية تلازم القول الاستعاري. فالاستعارة لا تسمح بأن يشارك المتلقي متكلّمه في الفكرة أو في الدعوى التي يدعيها فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه إحساسه وانفعاله»[1]. إن هذه الوظيفة التأثيرية الموجهة لإحداث فعل مادي ملموس لهي من سمات الاستعارة الحجاجية.

٢. الاستعارة ومفهوم الحضور الحجاجي

أشرنا سابقا إلى مصدر حجاجية استعارة «مصر الأم» الذي يكمن في اعتبار العائلة مصدر الأمان؛ ومن ثم فحجاجية الاستعارة مبنية على الاتفاق المسبق بين الخطيب والجمهور. إذن، فالاتفاق المسبق عنصر مهم في تمييز الاستعارة الحجاجية من الاستعارة الشعرية أو التخييلية عموما التي تنزع نحو الاختلاف. ولأجل ذلك، فـ«المطابقة هنا تجعل الاستعارة أداة للإقناع بدل التخييل؛ لأنها تقوم

---

(١) حسن المودن، «حجاجية المجاز والاستعارة »، الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، مجموعة من المؤلفين، تحرير وإشراف حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر ـ وهران)/ دار الروافد الثقافية ـ ناشرون (لبنان)، ج٢، ط١، ٢٠١٣، ص: ٣٥٤.

على قيمة متفق عليها بين المنشئ والمتلقي، ولا تقوم على ابتداع قيمة جديدة»[١].

تتجلى حجاجية الاستعارة في حيازتها مكانا مهما ضمن نظرية **بيرلمان** الحجاجية، «فبرلمان الذي يرجع إليه الفضل في إعادة الصور إلى إطارها الحجاجي الذي ارتبطت به، يؤكد أن لا فائدة في تصور للبلاغة لا يأخذ في الحسبان ربط درس الصور بنظرية الحجاج. فهو يميز بين «الصور الأسلوبية» وبين «الصور البلاغية»؛ فالأولى زخرف يتعلق بشكل الخطاب، ووظيفتها إثارة الإعجاب الجمالي؛ إذ ينظر إليها بمعزل عن أي سياق حجاجي، ومجردة عن أي وظيفة دينامية. أما الثانية فهي الصور الحجاجية التي تستدعي تحولا في المنظور وتقتضي إذعان المتلقي للخطاب»[٢]. وتتخذ الاستعارة مكانها في نظرية **بيرلمان** ضمن «**الحجج الْمُبَنْيِنَة للواقع**»[٣].

وبالإضافة إلى ما سبق من مقومات حجاجية الاستعارة يبقى الحضور عنصرا ذا فعالية كبيرة في تحقيق تلك الحجاجية؛ فالحضور ملازم للاستعارة مهما تنوع الخطاب ومهما تنوعت الثقافة التي تنتمي إليها الاستعارة.

يتخذ مفهوم الحضور مركزية مهمة في عملية الحجاج بحسب **بيرلمان**، وهو مرتبط أولا بمفهوم الاختيار الذي يكون بحسب مقام الخطاب، أي اختيار ما يلزم

---

(١) محمد مشبال، «الاستعارة بين المقاربتين الخطابية والجمالية (في نقد الخطاب البلاغي العربي الحديث)»، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الرابع عشر، خريف/ شتاء ٢٠١٩، الرباط ـ المغرب، ص: ٢٠٨.

(٢) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) ترجع هذه الترجمة لمحمد الولي، انظر كتابه: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان ـ الرباط، ط١، ٢٠٠٥، ص: ٤٥٣.

تقديمه من عناصر للتأثير في الجمهور وإقناعه، وبذلك تتحدد وظيفة الحضور في كونه «وسيطا مهما في الحجاج، كما أنه مفهوم ظل مهملا في المفاهيم العقلانية للاستدلال»[١]. غير أن الحضور الذي يقصده **بيرلمان** ويوليه اهتماما كبيرا ذو طبيعة ذهنية تقرنه بزيادة الشعور بالحضور بوساطة الخطاب، على الرغم من إشارته إلى الحضور المادي الذي استحضر في سياقه قصة صينية، تحكي عن ملك رأى ثورا في طريق تقديمه قربانا، فأشفق عليه وأمر بأن يُوضَعَ خَرُوفٌ مَكَانَهُ. ليعترف بأنه كان يرى الثور فيما لا يرى الخروف[٢]. وتبعا لذلك، فالحضور يُحدِثُ تأثيره على حساسيتنا بشكل مباشر[٣]، فمن اهتمامات المتكلم استحضار ما هو غائب في الواقع بوساطة السحر اللفظي وحده، أي استحضار ما يراه مهما لحجته بالتركيز على عناصر معينة لبناء وعي مقصود[٤].

لاحظ كل من **كوفمان** و**بارسون** على أن **بيرلمان** و**تيتيكا** يؤكدان على أهمية الحضور، لكنهما من جهة أخرى لا يُعنيان بشكل كبير بالتقنيات التي تُكسب الحججَ الحضورَ، ويستغربان عدم الإشارة إلى الاستعارة بالنظر إليها على أنها مصدر له. وهذا ما دعا الباحثَيْن إلى بحث الاستعارة بوصفها وسيلة تمتح من الحجاجي والشعري استحضارا للشيء أو منعا له داخل الخطاب[٥].

---

(1) Chaïm Perelman, The New Rhetoric and the Humanities, op, cit., p: 116.

(2) ibid, p: 116.

(3) Ibid.

(4) ibid, p: 117.

(5) Charles Kauffman and Donn W. Parson, «Metaphor and Presence in Argument». In: Argumentation Theory and the Rhetoric of Assent By David Cratis Williams and Michael David Hazen. University Alabama Press, Tuscaloosa, 1990. p: 92.

تشـترك المقاربات المعاصرة للاسـتعارة في النظر إليهـا بوصفها مظهرا من مظاهـر الإدراك، ومن ثم تتأسـس الاسـتعارة على طرح عقلاني، يجعلها شـبيهة بالحجـة إن لـم تكن حجة. لكـن الأهم في ذلك هو أن شـرط عمل الاسـتعارة بوصفها قائمة على المقارنة أن تكون متاحة «vailable» لدى المخاطبين[١]. ولا يخرج ذلك في نظرنا عن اسـتناد الاسـتعارة الحجاجية إلى المقبولية أو ما يسمى منذ القديم «المواضع المشـتركة». إن «نجاح الاسـتعارة يؤول إلى التجريد الذي يوضح الأساسيات التي تنصهر لتشـكيل معان جديدة»[٢]، ولعلّ استحضار مصر الأرض وجعلهـا أُمًّا من شـأنه أن يحـدث تجريدا قابلا لتأويل أحـادي في معنى الأمومة، ولكنه تأويل يتلون بحسـب تجربة كل مسـتمع على حدة. ويتخذ بذلك هذا الحضور الذهني الفردي معنى واحدا أكثر حجاجية، لأن صورة الأم الحقيقية أقدر على استثارة انفعالات المستمع أكثر من صورة أي أم أخرى.

وإذا كان **كوفمـان** و**بارسـون** يلفتـان الانتبـاه إلى أن الحضور والاسـتعارة ليسـا مجرد أداة لإضفـاء الحيوية على الحجـة، بقدر ما هما وسـيلتان للخطاب يَخْتَارُ بهما منشـئه المخاطَبِيـنَ بالتوجه إليهم[٣]؛ فإننا نفهـم أن مصطفى كامل لا يقصد الاسـتعارة في خطابه من باب تزيين الكلام، ولكنها طريقة تسـتند إلى حال المخاطب قصد تحريكه نحو الدفاع العملي عن الأم بكل جرأة وبسـالة بعيدا عن أي خوف محتمل. وبذلك تتجلى وظيفة هذه الاسـتعارة في تجسـيد المحسوس إذن بوساطة استحضار صورة مألوفة وممتدة عبر الخطاب، تنظم تمفصلاته كلها،

---

(1) Ibid, p: 95.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p: 99.

وتختزن الانفعالات العاطفية المتفرقة. ويخدم هذا التشكيل الاستعاري بشكل أساس إستراتيجية الباتوس في هذه الخطبة.

يتحدد مضمون الخطبة في قيمة الوطنية، وهي لا شك من المجردات التي لا تعدم تجليات لها، وفي هذا الإطار نفهم استناد مصطفى كامل إلى الاستعارة عبر التشخيص، فهو يسعى إلى بث حيوية الصورة العاطفية في ذهن الجمهور؛ لإقناعهم بدفعهم إلى العمل على المطالبة بحقوقهم والانتفاض في وجه الاحتلال الإنجليزي، ومادام الاحتلال هو الجانب الآخر في مقابل مصر الأم، فقد شمله المشهد الاستعاري كذلك، ولكن بقيمة سلبية تنزع عنه الشرعية وتحط من قيمته بالنظر إلى نواياه التي تصدقها أفعاله. إن هدم صورة الآخر في الخطاب السياسي إستراتيجية شائعة بل سمة من سماته. وعلى هذا الأساس فإن تحديدنا حجاجية الاستعارة يلتزم ضرورة بفهم سياق النص الكلي وفهم مقامه الخارجي كذلك، ومن هنا «فالقيمة التي يحظى بها الوجه الأسلوبي ليست قيمة ذاتية، بل قيمة مرتبطة بالوظيفة التي يضطلع بها في مقام محدّد؛ أي إن بلاغة الوجه الأسلوبي تتحدد أساسا بمبدأ مطابقته لمقتضى الحال كما كان يقول البلاغيون القدامى»[1].

إن ربط التشخيص بالحنين إلى الأم/ الوطن يقود إلى إثارة عاطفة البرّ وصلة الرحم، وهنا تكمن حجاجية الاستعارة في الخطاب السياسي. خاصة أن التشكيل الاستعاري لا يفلت منه الجمهور الذي يصبح ابنا/ أبناء لهذه الأم المكلومة، ومن أجل إكمال الصورة لتحقيق المرغوب فيه، حضر مسبب الكلم/ الجرح في صورة المستعمر/ المغتصب. إن الأهواء في هذه الاستعارة تبدأ من إثارة عاطفة الحنين وإسعاف الأم لتنتقل إلى دفع الأبناء إلى الانتقام من المعتدي عليها.

---

(١) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية، مرجع مذكور، ص: ١١٨.

٣. جزيئات البناء الاستعاري

قد يقود تركيزنا على الاستعارة في تحليل خطبة مصطفى كامل إلى توهم أن بناءَهــا لا يقوم إلا عليها دون غيرها من الصور البلاغية، فممّا خلص إليه **جوناثان شارتريس** وهو يحلل الاستعارة في الخطابات السياسية أن «الاستعارة تصبح أكثر إقناعا حين تُســتخدم متضافرة مع إســتراتيجيات أخرى»[(١)]. وفيما يلي ســنحاول الوقــوف عند أبرز تلك الصــور أو الوجوه البلاغية والتقنيات الحجاجية، لكن من زاوية خدمتها التشــكيل الاستعاري للنص، فالاستعارة ينبغي أن تبقى محل تأويل أي عنصــر بلاغــي آخر، ومن ناحية ثانية يظل التحليل مســتحضرًا ســياق الخطبة النصي وسياقها الخارجي لأنها خطاب تداولي وهذا إطار يؤطر كل ما عداه.

أ. التفخيم

يعدّ مفهوم التفخيم (Amplification [(٢)]) لصيقا بمفهوم الحضور الذي

---

(1) Jonathan Charteris - Black, Politicians and Rhetoric, op, cit., p: 51.

(٢) هناك اختلافات في البحث عن مقابل عربي لهذه الكلمة، وتتجلى هذه الحيرة المصطلحية في الترجمة العربية التي قدمتها «موســوعة البلاغة »، انظر: هنريش بليث، «الاســتفاضة أو الإســهاب Amplification» ترجمة محمد الشــرقاوي ومراجعــة عماد عبد اللطيف، ضمن موسوعة البلاغة، تحرير توماس أ. سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٦. ج١، ص: ١١٠.

إذ نجد ترادفا عربيا في مقابل هذا المصطلح الأجنبي، وهذا المرادفان هما (الاستفاضة أو الإسهاب). أما نحن فاخترنا «التفخيم » انتصارا للمفهوم على حساب المصطلح في وفائه للمقابل الحرفي؛ فهذا المفهوم مرتبط بتطوير فكرة وتمديدها عبر الخطاب دون أن يكون ذلك التمديد حشوا أو ترفا زخرفيا. وهذا ما لا يعبر عنه مصطلحا الاستفاضة والإسهاب، =

رأيناه سابقا، فالتفخيم من وسائل تحقيق الحضور وتعميق الشعور به، كما يؤكد على ذلك بيرلمان[1]، ويقصد به «تقنية لتطوير موضوع ما»[2]، ويتحقق التفخيم داخل الخطاب عبر مجموعة من التقنيات، كحشد الحجج وتراكمها، أو تقسيم الكل إلى أجزاء، أو التكرار، أو التجميع، وغيرها. وارتباطا بخطبة مصطفى كامل، نجد أن الخطيب قد راهن على التفخيم استحضارا لصورة مصر الأم، وذلك من خلال التكرار، سواء التكرار المعجمي لبعض الكلمات، أو التكرار الاستعاري، فكل ما رأيناه من صور استعارية جزئية يدخل في باب التفخيم، سعيا إلى تأكيد الصورة المؤثرة لتحفيز المخاطبين على القيام بما ينبغي فعله.

لا بد من التنبيه إلى أن هذا التفخيم في خطبة مصطفى كامل مرتبط بوصفها نصا أدائيا؛ إذ ينتج عن ذلك استخدام بعض التقنيات أو الأساليب الخاصة بالمقام الشفهي، وهذا ما أشار إليه أرسطو في خطابته حين قال: «فمثلا حذف أدوات الوصل، وكثرة تكرار الكلمة الواحدة: كلاهما معيب في الأقوال المكتوبة، وإن كان الخطباء في المحافل يلجأون إليهما، ذلك أنهما يناسبان التأثير (الخطابي)»[3]. وعموما، يرتبط التكرار في خطبة مصطفى كامل برغبته في تقرير صورة الاستعارة

= لأن الاستفاضة من فائض المعنى أي الزيادة والإسهاب من التطويل دون أن يكون مفيدا في ارتباط بالمقام التواصلي، ولعل الإطناب أنسب منهما.

(1) Chaim Perelman & Lucie Olbrechts - Tyteca, The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson & Purcell Weaver, University of Notre Dame Press – LONDON, 2 sd ed, 1971. p: 175.

(2) Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric, translated by William Kluback, University of Notre Dame Press – LONDON, 1st edition, 1982, p: 37.

(٣) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٣١.

التشخيصية، فالتكرار يسمح بتمطيط المعنى مما يسمح للمتلقي ببناء الصورة كما أراد لها الخطيب أن تُبْنَى.

كما مثّلت اللغة في هذه الخطبة ركيزة متينة في بناء الوظيفة التأثيرية والإقناعية، خاصة أن معجم الخطبة ظل واضحا بعيدا عن أي تعقيد أو نزوع نحو الغموض الشاعريّ، ومن ثم تساندت اللغة في وضوحها بالصورة الاستعارية العامة للخطبة في زيادة درجات احتمال التأثير وفق ما يقتضيه المقام، وإذا كانت لغة الخطبة وأساليبها بعيدة عن الغموض فهي من جهة تختزن طاقات تعبيرية عاطفية تسهم في تشييد استعارية الخطبة عامة.

وداخل الاستعارة الكبرى، نجد بعض الاستعارات الجزئية التي راهن فيها الخطيب على التكرار المعجمي لما ذكرناه آنفا من رغبة في تقرير صورة مصر في أذهان المخاطبين، ونكتفي هنا بإيراد مقطع واحد، قال فيه الخطيب: «**أجل، أيها السادة، إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطني ترفعون كثيرًا من مقام الوطنية المصرية وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز بنيها ويا نخبة أنجابها، فكل اجتماع وطني تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن أبناؤها إخلاصهم لها هو في الحقيقة مَرهم لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم، فإن في ذكراها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام يجرُّ حتمًا إلى ذكر عوامل الشفاء. اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها ورفعة شأنها. اذكروها فإنكم ما دمتم مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها دام الأمل وطيدًا في سلامتها ودام الرجاء. اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار ويهمل الداء. ومن**

المستحيل كذلك أن يكون الوطن في خطر ونحن نيام، وأن يعمل الأجنبي لامتلاك بلادنا وسلب حياتنا بل لاستعبادنا واسترقاقنا ونحن جامدون لا عمل ولا حراك».

فلا غرو إذن أن هذا التوظيف الكبير للذكرى بمشتقاتها المتنوعة لأكبر دليل على ما يرومه الخطيب من استحضار صورة مصر الأم في أذهان من تقاعسوا عن الدفاع عنها لما يناهز عشر سنوات؛ وبذلك فمفهوم التفخيم عن طريق التكرير المعجمي والاستعاري الجزئي كان مرتبطا بخدمة مفهوم الحضور المحسوس لاستعارة مصر الأم.

ب. صوت الخطيب أو الصوت الباتوسي

لا تكتمل نجاعة الخطابة ما لم ينهض بها خطيب يحظى بصفات جسدية تساعده على التأثير في الجمهور وإقناعه بغرض الخطبة. والتنبّه إلى هذه العناصر الخارجية في الخطابة معروف منذ القديم، وبخاصة مع الجاحظ. فقد أشار في تنظيره للبيان إلى سمة الشفوية التي تمتاز بها الخطابة؛ إذ تُعَدّ الشفوية معيارا ومزية في الخطاب البلاغي العربي القديم، فعادة ما يشار إلى تفضيل الخطابة بالأداء أمام الجمهور، ولكن هذا التفضيل عنصر خارج النص يحيل على مقدرة الخطيب على مجابهة الجمهور، ومن ثم فتحقيق هذه القدرة يلزمه سلامة آلة البيان والتمتع بالقدرة على الارتجال، ومن ثم ندرك اهتمام الجاحظ بتوضيح نجاعة الخطابة عبر السلامة من عيوب النطق، وما قد يعتري الخطيب من عيّ أو حصر أو إرتاج وهو قائم في الناس.

يفرض مقام الخطابة السياسية على الخطيب أن يُعرض عن قراءة الخطبة من الأوراق إن كان قد أعدها إعدادا، فمن شأن ذلك أن يصيب الانفعالات بالبرود

والخفوت، على عكس الخطابة العلمية مثلا المتجلية في المحاضرات وغيرها. فحتى إن زور الخطيب خطبته تزويرا فلا بد له من الاستعانة بذاكرته لإثارة انفعالات الجمهور عبر الإلقاء؛ فـ«الإلقاء يتعلق بالصوت وكيف ينبغي تكيفه مع كل نوع من الانفعال، ومتى يكون مرتفعا، أو منخفضا، أو متوسطا»[١]. ومن ثم لم يكن لمصطفى كامل أن يخرق هذا النهج، فـ«كان يسترعي الأنظار بفصاحة لسانه وصوته الرنان (...) قد كان في مواقفه الخطابية الكبرى يضع خطبه ويكتبها، ولكنه كان يلقيها على السامعين دون أن يقرأها، وكان له من قوة ذاكرته المدهشة ما يغنيه عن الرجوع إلى التلاوة في خطبه»[٢].

وقد دعا هذا الحضور الباتوسي القوي في خطب مصطفى كامل العقادَ إلى وصف خطابته بـ«الخطابة الشعورية» على سبيل الانتقاد، فقد قال في مجمل خطابته: «وأحسب أن قدرة مصطفى كامل على هذا النوع من التأثير كانت تطغى على كل قدرة خطابية فيه، ومنها القدرة على الإقناع؛ فلم تبلغ قدرته على الإقناع في كلام قرأته له أو سمعته عنه مبلغا يسوقه إلى الإعراب عنه، أو إعطائه نصيبا من أسباب التأثير إلى جانب الحركة الخطابية الشعورية، وأسميها «الحركة»؛ لأنها في الواقع أقرب إلى بواعث الحركة «اللاإرادية» من مجامع الأعصاب»[٣]، ولئن كان انتقاد العقاد صائبا فإن هذه «الخطابة الشعورية» كانت أنسب للجمهور في تلك الفترة التي عم فيها الجهل وفترت فيها العزائم عن طلب الاستقلال من ربقة المحتل الإنجليزي.

---

(١) نفسه، ص: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع مذكور، ص: ٤٢٢.

(٣) عباس محمود العقاد، رجال عرفتهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٣، ص: ٣٦.

خلاصة

تتوضح قيمة خطبة مصطفى كامل في كونها تعبر عن اختيار الكلمات بدل اللكمات، خاصة بعد فشل الثورة العرابية التي قامت على القوة، وإنها لخطبة تستأنف بناء هوية وطنية وإن ظلت هذه الهوية الوطنية عند مصطفى كامل في تبعيتها للدولة العثمانية. لقد كان المخاطبون متخاذلين ومتقاعسين وخائفين من بطش الاحتلال الإنجليزي لاسيما بعد فشل الثورة العرابية وما آل إليه زعماؤها من محاكمات ونفي وإذلال؛ وهذا ما دعا مصطفى كامل إلى إحياء صورة مصر بوصفها أما لكل المصريين، وقد أسهم التشكيل الاستعاري في بناء صورة الأم عن طريق التفخيم المتحقق بتكرار معجم الاستذكار وبتكرار المقاطع الاستعارية الجزئية التي تمتد عبر الخطبة خدمة للاستعارة الكبرى.

ليس التوظيف الاستعاري في الخطبة السياسية مرهونا بمصطفى كامل، فقد لجأ هذا الملجأ في توظيف استعارة مصر الأم عبد الله النديم أيضا، وعموما فاستعارة العائلة وغيرها من الاستعارات المفهومية كما يؤكد أحد الباحثين المعاصرين في الاستعارة المفهومية بأن «السياسة عامة طافحة بالاستعارات المفهومية»[1]، ويَشترك معها طبعا الفكر والخطاب السياسيان، بل يرجع التصوير

(1) Zoltán Kövecses, Metaphor: A Practical Introduction, Oxford University Press; 2e ed. (2010). p: 68.

الاستعاري للمجتمعات والدول أو الأمم على أنها جَسَدٌ تاريخيا إلى ما قبل سقراط[1].

لقد أوضحنا بالملموس مصادر حجاجية الاستعارة في الخطاب السياسي بعيدا عن حصرها في ما هو لغوي. فالخطبة السياسية تراهن على دفع المتلقي الواقعي إلى الفعل، وقد كان لنظرية الاستعارة المفهومية كبير الأثر في تلمس تلك الحجاجية.



---

(1) Andreas Musolff, Metaphor, nation and the holocaust: the concept of the body politic, Routledge (Taylor & Francis) New York, 2010. p: 4.

وانظر كذلك:

Andreas Musolff, Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe, PALGRAVE MACMILLAN-New York, 2004. p: 13.

الفصل الثالث
الإيتوس والهوية من خارج النص إلى داخله في خطابة سعد زغلول (١٨٥٨ ـ ١٩٢٧م)

> «حكمة فقيد الوطنية:
>
> إنني هنا موكل من الأمة المصرية في السعي للحصول على استقلالها وليس لغير الأمة أن تقلني من الوكالة وللقوة تفعل فينا ما شاء أفراد وجماعات».
>
> محمود فؤاد، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، م م، ص: ٢٩.

يُعدُّ الإيتوس عنصرا من عناصر الحجاج، يعمل متضافرا مع صِنويه اللوجوس والباتوس خدمة للتأثير والإقناع، وقد أشار أرسطو إلى هذا التضافر في قوله: «والتصديقات التي يُقدّمها القولُ على ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تصيير السامع في حالة (نفسية) مَا، والثالث على القولِ نفسه، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت»(١)، وتعد قضية نوعية الإيتوس من أهم القضايا التي ارتبطت بهذا المفهوم منذ أرسطو. فحين تحدث أرسطو عن الإيتوس وحجاجيته حصره في الإيتوس الخِطابي، أي الصورة التي يبنيها ويشكلها الخطيب عبر خطابه، يقول في هذا الصدد: «وهذا الضرب من الإقناع، مثل سائر الضروب، ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلم، لا عن طريق ما يظنه الناس عن خلقه قبل أن

(١) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٩.

يتكلم»[١]، وفي مقابل ذلك نجد في التفكير البلاغي العربي أن ما يرتبط بالذات من الفضائل الحسنة يُسهم في التأثير، وفي ذلك يقول الجاحظ: «فإن أراد صاحب الكلام صلاح شأن العامة، ومصلحة حال الخاصة، وكان ممن يعم ولا يخص، وينصح ولا يغش، وكان مشغوفا بأهل الجماعة، شَنِفًا لأهل الاختلاف والفرقة، جمعت له الحظوظ من أقطارها، وسيقت إليه القلوب بأزمتها، وجمعت النفوس المختلفة الأهواء على محبته، وجُبلت على تصويب إرادته. ومن أعاره الله من معونته نصيبا، وأفرغ عليه من محبته ذنوبا، جلبت إليه المعاني، وسلس له النظام، وكان قد أعفى المستمع من كد التكلف، وأراح قارئ الكتاب من علاج التفهم»[٢]، غير أن ما يمكن أن نلاحظه في النص هو أنه يربط صورة الخطيب الجسدية الشاخصة في العالم بخطابه، كما لا يخفى البعد الديني الذي يوجه نظرة الجاحظ في تأثير الخطيب. فهل يرتبط الإيتوس بالخطاب فقط لحصول التأثير والإقناع؟ ولماذا فصل أرسطو، بداية، بين الإيتوس الجاهز والإيتوس الخطابي؟

لعل الإجابة عن السؤال الثاني تحل إشكالا كبيرا في تناول الباحثين للإيتوس دون الأخذ بالسياق الحضاري، فمن الإجابات المعروفة، هي أن هذا الفصل الأرسطي للإيتوس كان على أساس تقني (فنيّ)، فكما هو معروف أن أرسطو يميز الحجج الصناعية من الحجج غير الصناعية، والإيتوس ضمن المنظومة الأرسطية من الحجج أو الإستراتيجيات الحجاجية التي يشكلها المتكلم ويبنيها داخل خطابه؛ لأن البلاغة مرتبطة بالصناعة في المقام الأول، غير أن هذا الجواب

---

(١) نفسه، ص: ٣٠.

(٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط٩، ١٩٩٨، ج٢، ص: ٨.

غير كاف، مقارنة بالإقصاء الذي مارسه أرسطو على الإيتوس الجاهز. وفي هذا السياق يورد **جيمس ياسنسكي** إجابة[1] أكثر واقعية ومرتبطة بما هو اجتماعي أساسا، بناء على مقترحات **حنة أرندت** بخصوص مفهوم **البوليس** (Polis). لقد كانت دولة المدينة عند الإغريق مقسمة إلى فضاءين، فضاء خاص مرتبط بالمنزل والأُسرة، وفضاء عام مشترك هو فضاء البوليس، وهذا الفضاء المشترك هو فضاء المساواة عكس فضاء المنزل، فالمشاركون في الفعل والمشاورات داخل فضاء البوليس متساوون كلهم، إذ لا حاكم ولا محكوم. فيما هم مختلفون خارجه من حيث الثروة والسلطة والمعرفة وغير ذلك، فالبوليس فضاء مصطنع، وبما أن الفعل داخل هذا الفضاء يتجلى بالكلام؛ فإن أرسطو قد استبعد الإيتوس الجاهز ضمانا للمساواة داخل هذا الفضاء وحفاظا عليه، فالفرد الحر لا يُنظر إليه بما هو عليه في الفضاء الخاص، بل بما يفعله ويقوله في البوليس، ومن ثم يتبين لنا اهتمام أرسطو بالإيتوس الفني الذي يبنيه المتكلم عبر خطابه في مقابل إقصائه للإيتوس الجاهز. إنه بصيغة موريس شارلاند «إيتوس بدون هوية»[2].

فإذا كان أرسطو يدعو إلى إقصاء الإيتوس الجاهز بناء على ما ذُكر، فهل ينسجم تحليلنا خطبة سعد زغلول ونحن نتمثل هذه الدعوة؟

أ. الإيتوس الصادم ونجاعته في التأثير

إذا كان أرسطو قد ركز على الإيتوس المتشكل خطابيا على عكس إيزوقراط، فإن الجاحظ نجده يسرد ما يزيد في حجاجية الخطاب، عن طريق التفاعل بين

(1) james Jasinski, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, op, cit., p: 229.

(2) Ibid.

الإيتـوس الخِطابـي والإيتوس القبلي، خاصـة إذا كان المخاطـب يحمل صورة تحقيرية وتنقيصية عن المتكلم قبل كلامه؛ فإنْ أحسـن ذلك المتكلم عبر تشـكيل إيتـوس خطابـي على عكـس ما يتوقعـه المخاطب، فـإن الخطـاب حينها يكون أكثـر نجاعـة، لأن الصدمة التي تحدث للمخاطب تجعلـه يعلي من قيمة ما يقوله المتكلم درجـات فوق المعتاد، لـ«أن إدراك هذه الـذات في الخطاب، لا ينفصل عـن الصورة المترسـخة في الذهن عن هذه الذات كمـا حضرت في العالم أو في السياق الخارجي»[1].

ينقـل الجاحظ هذا التفاعل بين الإيتوسـين على لسـان سـهل بن هارون، وسـنقل النص على طوله، لأن الاكتفاء بإيراده يغني عن أي تعليق بعده، يقول: «لـو أن رجلين خطبا أو تحدثا، أو احتجـا أو وصفا وكان أحدهما جميلا جليلا بهيا، ولبّاسـا نبيلا، وذا حسب شريفا، وكان الآخر قليلا قميئا، وباذّ الهيئة دميما، وخامل الذكر مجهـولا، ثم كان كلامهما في مقدار واحد من البلاغة، وفي وزن واحد مـن الصواب، لتصدّع عنهما الجمع وعامتهـم تقضي للقليل الدميم على النبيل الجسـيم، وللباذ الهيئة على ذي الهيئة، ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبـه به، ولصار التعجّب منه سـببا للعجب به، ولصار الإكثار في شـأنه علة للإكثـار في مدحه، لأن النفوس كانـت له أحقر، ومن بيانه أيأس، ومن حسـده أبعد. فإذا هجموا منه على ما لم يكونوا يحتسـبونه، وظهر منه خلاف ما قدروه، تضاعف حسن كلامه في صدورهم، وكبر في عيونهم لأن الشيء من غير معدنه أغـرب، وكلمـا كان أغرب كان أبعـد في الوهم وكلما كان أبعـد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع...»[2]. وفي

---

(١) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ١٨٠.

(٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع مذكور، ج١/ ص ص: ٨٩ ـ ٩٠.

تراثنا الأدبي حوادث كثيرة تنقل هذه الصدمة الإيتوسية، فقد رُوي مثلا: «ودخل النّخَّارُ العذري علـى معاوية في عباءةٍ؛ فاحتقره معاويةُ، فـرأى ذلك النخار في وجهه، فقال له: يا أمير المؤمنين، ليسـت العباءة تكلمك، إنما يكلمك من فيها. ثم تكلم فملأ سمعه، ثم نهض ولـم يسأله، فقال معاوية: ما رأيت رجلاً أحقرَ أولاً ولا أجل آخراً منه»(١).

إن ما سبق، يدفعنا إلى إعادة النظر في الإيتوس الجاهز، حين تحليل الخطب، في تفاعله مع الإيتوس الخِطابي، لتبيّن مصادر الإقناع ثم تبيّن درجات هذا التفاعل في علاقته بالأنواع الخطابية.

ب. الإيتوس الجماعي وبناء الهوية

لا يخـرج مفهوم الإيتـوس عن الحقيقـة التاريخية للتطور، فـكل المفاهيم تنشـأ في سـياقات معينة نتيجة وقائع موجودة، لكنها تتحول عبر مسار متفاعل مع الشـروط التاريخية والأسئلة البحثية، ومن ناحية أخرى فهناك وقائع يصدق عليها مفهـوم الإيتوس وإن لم يسـتخدم أصحابها المصطلح نفسـه، ولكنه أُطلق عليها فيمـا بعد، مثل الحديث عن الإيتوس الأفلاطوني في مقابل الإيتوس الأرسـطي، وإن كان أفلاطون نفسُـه لم يسـتخدم هذا المصطلح، والمثال الآخر هو ما عملناه فـي الفقرة السـابقة، حين وصفنا وقائع بلاغية عند الجاحـظ بالإيتوس، فالأمر لا يخرج عن تسـمية المفهوم من الظاهرة بالمصطلح، غيـر أنه في مقابل ذلك هناك تحولات في ماهية المفهوم، فالإيتوس له مفاهيم متعددة بحسب الحقول المعرفية

---

(١) أبـو العبـاس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغـة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ط٣، ١٩٩٧. ج٢/ ص: ١٢٥.

المختلفة، فقد امتدت هذه التحولات من النظرية الأرسطية إلى تحليل الخطاب، مسار وصلت فيه مفاهيم الإيتوس إلى درجة التضارب أحيانا[1].

أشارت روث أموسي في بحثها عن كيفية تقديم الذات المتكلمة داخل الخطاب إلى مفهوم الإيتوس الجماعي (ethos collectif)، الذي يحيل على ذات تتكلم عن جماعة باستخدام ضمير الجمع بدل ضمير المتكلم المفرد، ومن ثم «فالعلاقة بين «الأنا» و «نحن» تشمل بداهة قضايا اجتماعية وسياسية مهمة، إنها تحيل على رغبة الفاعل المتكلم في رؤية نفسه وإبرازها بوصفها عضوا في الجماعة التي تؤسس هويته الخاصة، وفي مقابل ذلك، تدل كذلك على نيته في تمثيل كل الذين يشملهم ضمير «نحن»»[2]، ومثال هذا من خطبة سعد زغلول ترويحه بين ثلاثة ضمائر، ضمائر الحضور وتشمل ضمير المتكلم (الخطيب سعد زغلول) وضمير المخاطب (جمهور الأمة المصرية)، وضمائر الغيبة التي تحيل على المحتل الإنجليزي وبعض معاونيه من سياسيي مصر وبخاصة المشكلين للوزارة حينها (وزراة عدلي يكن).

قد يكون الغرض الحجاجي في بناء الهوية الجماعية غير واضح، لكنه يتعزز هنا من جهة توظيف حجة السلطة المتمثلة في «التوكيلات التي جمعها سعد زغلول من الأمة المصرية» بوصفه وكيلا للجمعية التشريعية، ثم إن السلطة شرعية

(1) Catherine Kerbrat - Orecchioni, «Système linguistique et ethos communicatif», Cahiers de praxématique [En ligne], 38 | 2002, document 1, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 02 mai 2019. URL: http://journals. openedition. org/praxematique/540, p: 42.

(2) Ruth Amossy, La présentation de soi. Ethos et identité verbale, Presses Universitaires de France, 2010. p: 156.

نابعة من المواطنين المصريين الذين فوضوا جماعة الوفد للمطالبة باستقلال مصر التام؛ فبين الإيتوس والسلطة من التداخل ما يجعلهما إستراتيجية حجاجية، إذ تعدّ «حجة السلطة في حالة من الحالات شكلا من أشكال الإيتوس، مثل الحالة التي يعمد فيها الخطيب إلى إبراز مزاياه لدعم دعوى ما»[١]. ولكن عموما، تبرز حجاجية الإيتوس الجماعي من جهتين، «فهو عمل «يبني واقعا اجتماعيا» وإقناع يسعى إلى تعبئة المستمَع وحمله على التمسك بصورة محددة للجماعة»[٢].

ومادام الإيتوس إستراتيجية حجاجية مبنية على التداخل بين خارج النص وداخله، فتحليل الخطابة السياسية بشكل خاص، يقتضي أولا البحث في التفاعل بين الإيتوسين الخارجي والداخلي، ثم البحث عن الإيتوس الجماعي وتجلياته النصية وتحديد الوسائل الحجاجية المسهمة في تمرير صورة الجماعة، كل ذلك بحسب مبدأ الأنواع الخطابية؛ إن هذا المنحى يأخذنا إلى البحث عن كيفية حضور الإيتوس تبعا للأنواع الخطابية العربية المختلفة. ولضبط الإيتوس في خطبة سعد زغلول سنعمد إلى رصد تجلياته المتنوعة، من خلال **الإيتوس الجاهز**، **والإيتوس الصريح**، **والإيتوس المضمر**.

١. الإيتوس الجاهز

حينما نطالع ما كُتب عن سعد زغلول في سيرته نجدْ حديثا عن الإعجاب والتعلق بشخصيته الخطابية في مختلف المقامات التواصلية؛ ولذلك فمن كتبوا عنه كانوا يتلمسون مصادر هذا الإعجاب والتعلق في مواطن مختلفة، سواء من

---

(١) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ١٣٨.

(2) Ruth Amossy, La présentation de soi. Op. Cit. , p: 158.

الناحيــة الجســدية أو من الناحيــة الاجتماعية **أو من الناحية القياديــة أو من ناحية** حســن تصريفه الخطاب، فإليه ينسب بشــكل أكبر **إظهار الهوية الوطنية المصرية؛** ويعود ذلك بالأســاس إلى اســتفادته من مجهودات كل من تجربة **الثورة العرابية**، وتجربة مصطفى كامل، وتجربة محمد فريد، وغيرها من التجارب التي تصب في منحى واحد هو استقلال مصر وجلاء المحتل عنها وإن كان لكل تجربة ما يميزها من غيرها. وفي هذا الســياق الامتدادي للنضــال المصري يقول الرافعي المؤرخ: «فلــولا الوطنية التي بثها مصطفى كامل في نفوس المصريين خلال الثمانية عشــر عامــا التي قضاها في الكفاح لمرت ســنة ١٩١٩ كما تمر غيرها من الســنين دون أن تتجلــى فيها روح الثورة، فالثــورة هي غرس الوطنية، والوطنية هي نتيجة جهاد مصطفى كامل المتواصل طوال هذه السنين»[١].

أشــار العقاد إلى أن ســعد زغلول يضارع انتماؤُه الاجتماعي الأمةَ التي قام فيهــا زعيمــا؛ «لأنه فلاح من أمة الفلاحين. وحســبك أن تعمد إلى نموذج الفلاح المصــري فتضاعف ما فيه من خلائقه وعاداته وخصائص بيئته لترى أمامه ســعدا ماثــلا فــي عظمته المصريــة، قائما على مرتقــى المثل الأعلى لتلــك الخصائص القومية، وليست آية أفصح من هذه الآية على صدق النهضة السعدية وجريانها مع طبائع الأمور (...) فهو **لأنه كان فلاحا من أصحاب المراتب العالية ـ قد اســتطاع أن يجمع حوله السواد والعلية من أبناء الفلاحين، وهو قوام الأمة المصرية.**

ولأنــه كان صديقًا لقاســم أمين على رأيه في تهذيب المرأة، **قد اســتطاع أن يقود النهضة الأولى التي اشــترك فيها الرجال والنســاء، وشملت الأمة كلها؛ لأنها شملت البيت كله.**

---

(١) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع مذكور، ص: ٦.

ولأنه كان يطلب الاستقلال من الترك كما يطلبه من الإنجليز، **فقد استطاع أن يمحو الفوارق الدينية والعصبية المذهبية في الحركة الوطنية؛ لأن المسيحيين والإسرائيليين قد علموا أنهم شركاء في دعوة واحدة**، وليسوا مسوقين مع حركة دينية يطلب دعاتها سيادة الترك لأنهم مسلمون، وإنما الحق أن يطلبوا السيادة المستقلة لأنهم مصريون»[١].

إن شهادة العقاد في حق سعد زغلول كفيلة بأن تحدد الإيتوس الجاهز لسعد زغلول الذي استطاع بانتمائه الاجتماعي أولا ثم بخبرته في مواقف الخطابة أن يوحد عناصر المجتمع المصري؛ وبخاصة أنه راهن على مفهوم الوطنية الكفيل بمحو الفوارق الدينية بين عنصري المجتمع، أي بين المسلمين والأقباط. لقد استطاع أن يوحد عناصر الأمة المصرية إلى درجة تسمية بيته «**بيت الأمة**» وتلقيب حرمه صفية بـ «**أم المصريين**»، فعل كل ذلك استنادا إلى خبرته بالخطابة، فقد «ارتاح سعد لمهنة المحاماة لأجل الخطابة، وارتاح للزعامة لأجل الخطابة، وهو يرتاح لكل ما فيه منفذ للخطابة. ولا غرو، فقد من الله عليه بموهبة عظيمة لا يمن بها على كثير من عباده، فهي لا تفتأ تتطلع للظهور فأنى أصابت منفذًا أطلت منه، فلو أنك عرضت على سعد ملك الرشيد على أن يهجر الخطاب لنأى عنه بجانبه، ولرجع مهرولا إلى الزعامة، فإن أفلتته فإلى المحاماة»[٢].

---

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، مطبعة حجازي ـ القاهرة، دون تاريخ، ص ص: ٤٩٩ ـ ٥٠٠. [التشديد من عندنا]

(٢) عبد العزيز البشري، في المرآة، مرجع مذكور، ص: ٣٢. وقد تنبه البشري إلى تفوق سعد زغلول في الخطابة مقارنة بإنشائه، يقول: «إذا وقف سعد يخطب في الناس، وثبت الألفاظ من مكامنها، وأسفرت المعاني عن وجهها، وتغايرت في السبق إلى ذهنه ولسانه، فلو أن كاتبا كتب ما يرتجله ذلك الخطيب؛ لوقعت منه على أسلوب سري رائع ينقطع =

ونختم بهذا النص الذي يجسد بشكل واضح وقوي الإيتوس الجاهز في أذهان المصريين، يقول عبد العزيز البشري عن سعد زغلول: «لذلك تقربت إليه الوفود بالخطباء، وشاع في نفوس النشء حب الخطابة تشبها بسعد، فكثرت الخطباء، وفي كثرتهم مظهر من مظاهر النهضة الوطنية المباركة، فسعد مدرسة لا تقفل أبوابها، يؤمها الطلاب من أنحاء القطر»[١]. ونتيجة لذلك فإن هذه الجماهير المتنوعة ترى في سعد ممثلها جميعا؛ لتتحول تلك الذوات إلى التماهي مع ذات واحدة، ومن زاوية أخرى فسعد زغلول دائما ما يسعى في خطابته إلى توضيح هذه الهوية الجماعية، التي اصطلحنا عليها بـ«الإيتوس الجماعي».

٢. الإيتوس الخِطابي

ميزت روث أموسي بين الإيتوس القبلي (préalable) والإيتوس الخَطابي (oratoire)؛ بكون الأول هو تلك «الصورة التي يحملها المستَمع عن المتلفظ قبل أن يتكلم»[٢]، وبناء على ما سبق ذكره، فكل ما ألممنا به من صورة الخطيب سعد زغلول يدخل في نطاق الإيتوس القبلي، وهو يرتبط عموما بمكانة الخطيب اجتماعيا وما يتمتع به ضمنها من سلطة، تلك المكانة التي يحملها عنه جمهوره قبل أن يتلفظ.

= دونه تنميق الكلام. فإذا جلس سعد إلى الإنشاء، وقعت منه على أسلوب لا يغبط عليه كاتبه، فلو أن حالفا حلف أن سعدا الخطيب هو غير سعد الكاتب لبرت يمينه». المرجع نفسه، ص: ٣١.

(١) نفسه، ص: ٣٢.

(2) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, Armand Colin, 2016, p: 94.

يحيل الإيتوس بشكل مباشر على بناء الهوية عبر الخطاب، فخطب سعد زغلول وغيرها من خطب فترة العصر النهضوي، تؤسس لهوية جديدة وفق تصور واقعي يقاوم خطابا استعماريا تحقيريا وساعيا إلى طمس الهوية؛ ولذلك فبناء الهوية في خطب سعد زغلول يتلون بما راكمه من تجارب حيويّة استقرت في أذهان جمهور الأمة المصرية بوصفها صورة لإيتوس قبلي لا يسع الخطيب إلا تظهيره خطابيا، إن هذه المزاوجة أو ما يمكن أن نصطلح عليه بـ«التماهي الإيتوسي» كفيل بأن يفسر الخطاب ويحلله أكثر من اعتماد الإيتوس الخطابي فقط. غير أن هذا التظهير الخِطابي ذو منحيين، فمن جهة يصرح الخطيب بما يتميز به من صفات تدعو إلى تصديق قوله والإيمان بقدرته في الدفاع عن دعواه وقضيته، ومن جهة ثانية يستضمر هذا البناء الإيتوس بشكل إيحائي تسهم في خفائه مجموعة من التقنيات البلاغية المتنوعة. وبناء على ما سبق، سيتدرج تحليلنا بالبحث في التقنيات البلاغية وإستراتيجياتها التي اعتمدها الخطيب في تمثيل إيتوسه القبلي داخل خطابه، وذلك من خلال خطبته التي ألقاها بالسرادق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣ التي تُعدّ واحدة من الخطب التي ألقاها بعد عودته من منفاه الأخير، وفيها يدعو المصريين إلى المحافظة على «الاتحاد المقدس» قصد نيل الاستقلال التام بعد تحقيق الاستقلال الجزئي. وفي ما يلي تجلية ذلك تفصيليا.

٢. ١. الإيتوس الصريح

أ. إيتوس خدمة المبادئ

لعل خير ما نبدأ به تحليل الإيتوس الصريح هو الاستهلال الذي يرسم بشكل واضح إيتوس خدمة المبادئ، يقول الخطيب: «**لم أصعد المنبر للخطابة**

فيكـم لأنـي لا أزال ضعيفًا، ولا أقـوى على الخطابة، ولكني صعـدت إليه إطاعة لأمركم واضطرادًا لخطتي التي التزمتها، وهي أني لسـت أميرًا فيكم، ولكني خادم لمبادئكـم وأرجـو الله سـبحانه وتعالى أن يرزق مصر الاسـتقلال التـام». غير أن الصـورة التي رسـمها تنفي صراحة إيتوس الإمارة أو القيـادة وهو ما يتعارض مع مقطـع آخـر من خطبته هاته، فلنقـرأ المقطع الآتي: «**أقول هـذا لأني أقول الحق، ويجـب علـى زعيمكم أن يقول الحق**». ولعـل إدراك الخطيب أن عليه ألا يصرح بهذا الإيتوس القيادي قاده إلى اسـتدراك الأمر بعد المقطع الأخير مباشرة ليقول: «**أنا الذي شـرفتموني بدعوتي زعيمكم**». لقد تخلّص مما قد يوهم برغبة الخطيب في الزعامـة والتهافت عليها، لذلك جعل منبعها جمهور الأمة المصرية في صيغة تبريرية وتوضيحية. وهذه الصورة المتراوحة بين الإعلان والإضمار سـتقودنا إلى الحديث عن إيتوس الكاريزما.

ب. إيتوس الكاريزما

استحضر **باتريك شارودو** مفهوم الكاريزما في حديثه عن الإيتوس بعد فتحه حـوارا نقديا مع **ماكس فيبر** (Max Weber). وعموما فالكازيما ترتبط بالقدرات غير المألوفة عند خطيب معين، فيستثمرها للتأثير في الجمهور من خلال الاعتقاد بمـا يقوله جملة وتفصيلا، إنها قـدرات تتجلى خطابيا عبر بناء محكم، وإن كانت حاصـل تفاعل بينها وبين ما يعرفه الجمهور عن الخطيب قبل أن يشـرع في إلقاء الخطبة. وقد حدد **شـارودو** للإيتـوس الكاريزمي ثلاثة شـروط، وهي: **مصدره، وتجلياتـه، وتفاعلـه**؛ فالمصـدر يبقى غامضا وذا طابع سـحري، وأمـا التجليات فتتمظهر أساسـا من خلال جسـد الخطيب، فيما يحيل التفاعـل على العلاقة بين الخطيب وجمهوره في سبيل تحديد هوية خاصة؛ «لأن الكاريزما ينبغي أن تتلاءم

مع الحاجة إلى تعيين الهوية من جانب الرأي أو المجتمع الذي يشكو مشكلة الهوية أو يعاني تدهورا اجتماعيا»[1].

أشار **شارودو** إلى تنوع الكاريزما بحسب المجال الذي تنتمي إليه، «ففي مجال السياسة، تتخذ الكاريزما طبيعة مغايرة: فالفاعل السياسي ينبغي أن يُزاوج بين خطابين متنوعين: خطاب ذو قوة رمزية وخطاب ذو حزم منفعي. وينبغي للخطاب السياسي أن يكون حاملا للقيم التي تدفع الناس إلى رؤية نفوسهم في مرآة مثاليةِ «عيش أفضل للجميع»»[2]، وينتج عن ذلك أن يصبح الخطيب هو الوحيد القادر على إخراج الأمة مما هي فيه، فإذا رجعنا إلى خطبة سعد زغلول وجدنا عدة مظاهر تعبر عن هذا القصد، فأما من حيث المصدر فإننا نلاحظ إعجاب الجمهور بالخطيب ويتمثل ذلك الإعجاب جزئيا من خلال «التصفيق» الذي يعبر عن قبول كل ما يتلفظ به الخطيب، غير أن تحديد المصدر في الحقيقة لا ينفصل عن رصده خارج سياق الخطبة، فهو لا يرتبط بخطبة معينة لأنه يؤول إلى شخص الخطيب في سياق مكانته الاجتماعية، وقد وجدنا أن عموم من تحدثوا عن سعد زغلول الخطيب يولون هذا الجانب عناية كبيرة، إذ يقول عبد العزيز البشري مثلا: «إذا غشي مجلسا وفيه قوم جلوس، رأى القوم أنفسهم وقوفا ولم يريدوا، وتنحوا عن الصدر ولم يقصدوا، وخاطبوه بالرياسة ولم يتعمدوا، ورأى سعد نفسه رئيسا ولم يتطلع. فما جلس سعد مجلسا فأقيم عنه لغيره»[3]. كما

---

(1) Patrick Charaudeau, «Le charisme comme condition du leadership politique», Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication, n°7, 2015. , 2015, p: 7.

(2) ibid, p: 8.

(٣) عبد العزيز البشري، في المرآة، مرجع مذكور، ص: ٣١.

يتجلى ذلك في وصف العقاد، إذ يقول: «أول ما تطالعك من رؤية سعد مهابة بالغة تملأ ما حوله من فضاء، ويكون في المجلس من يكون فيه من كبار أو صغار، ومن أقوياء أو ضعفاء، ومن كثرة أو قلة، فلا يخطر لك وأنت تغشاه أن في المجلس أحدا غير سعد زغلول»(١).

وإذا كان ما سبق مرتبطا بمصدر كازيما سعد زغلول، فإن لذلك تجليات واضحة في هذه الخطبة، وسنكتفي بملفوظين كان فيهما الخطيب ذكيا إذ نقل تجليات الكازيما على لسان بعض الخطباء، مما يشهد له بذلك من أهل التخصص، يقول:

(١) «طلب مني بعض خطبائكم أن ألقي كلمة لتكون بردًا وسلامًا على قلوبكم».

(٢) «لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره».

ويمكن تلمس تجليات إيتوس الكاريزما كذلك في **استحضار الخطيب الإيتوس القبلي**، إذ استثمر الخطيب الإيتوس الجاهز في أذهان مخاطبيه في بناء إيتوسه الخَطابي؛ وذلك لإبراز مصداقية قوله في تلاحمها بالفعل المفضيين إلى بناء إيتوس الكاريزما، فهو لا يفتأ يُذكّر جمهوره بأنه يفتقد كلَّ ما قد يُكسب الإنسان سلطة داخل المجتمع، سواء أكان منصبا سياديا أم مالا أم جاها، غير أنه مما يجب التنبيه إليه هو أن المخاطب في خطبة سعد زغلول نوعان، المخاطب الأول والرئيس عموم المواطنين المصريين، أما المخاطب الثاني فهو المحتل

---

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، مرجع مذكور، ص: ٥٤٤.

الإنجليـزي، يقـول في هذا الشـأن: «**تعودتم طاعتي وأنا لم أكـن أميرًا فيكم، ولا قريبًـا لبيت ملك اعتدتم الخضوع له، ولا أنا من بيـت كبير، بل أنا فلاح ابن فلاح من بيت صغير، يقول عليه خصومنا: إنه حقير. ونعمت الحقارة هذه! ولم أكن غنيًّا ليكـون التفافكم حولـي طمعًا في مال، ولا أنا ذو جـاه أوزع الجاه على من يطمع فيـه، ولكنكم التففتم حولي فدللتم بذلـك على أنكم لا تطلبون مالًا ولا جاهًا، بل السجن في بعض الأوقات (تصفيق حاد)**».

فتلـك أمور يحيـل بها الخطيب على أن التفاف الناس حوله لم يكن لشـيء إلا لشـخصه، ومن ثم يتبين الدور الكبير الذي أسـهم فيه الخطاب في بناء إيتوس سـعد زغلول، إذ لا شـيء فـي نظره يدعو إلى التمسـك به والالتفـاف حوله قبل أن يتلفـظ بخطابـه. لكنه في ثنايا خطابه يشـير إلى انتمائـه الاجتماعي (**فلاح ابن فلاح**) وليس ذلك عبثا فجل من يستهدفهم الخطاب من طبقات الشعب الكادحة، وبذلك فالخطيب في هذا السـياق يُظهر إيتوس التضامن. ومن جهة أخرى، يحيل إيتـوس التضامن على تفاعل الخطيب مع جمهوره، فهناك مشـاعر ضمن الوظيفة التأثيرية يسـعى من خلالها الخطيب إلى إشراك الجمهور في الدعوى، فالجمهور ليس مسـتمعا فقط بل مشـاركا تبعا لذلك. يقول في هذا السـياق: «**حقيقة أن كل ما يسـتهوي الناس عـادة مفقود عندي، أنا مقر بذلك، وأنا أؤكد لكم وأقسـم بالله وبصفاته أني ما تخيلت حتى في منامي أن شخصي الضعيف موضوع تلك الحفاوة، ولكني أعتقد أن في الأمة شـعورًا تبعيًّا ونورًا إلاهيًّا هداها إلى شـيء في شخصي الضعيف هو أني متمسك بمبادئها (تصفيق)**».

لكـن أهم معالـم التفاعل بين الخطيب وجمهوره تظهر في سـياق بناء هوية جماعية تسعى إلى ضم جميع فئات المجتمع المصري.

ج. إيتوس السخرية

فضّلنا أن نصف السخرية التي تمتع بها سعد زغلول ضمن إيتوس معين، بدل الاقتصار على أنها إستراتيجية حجاجية في الرد على دعاوى الخصوم، وذلك لأن السخرية بالإضافة إلى أنها إستراتيجة حجاجية كما ذكرنا، فهي سمة ملازمة لخطابة سعد زغلول وذلك راجع بالأساس إلى شخصيته، فـ«لقد كان ـ رحمه الله ـ يحب النكتة في موضعها، ويرتاح إليها في مقامها ويرسلها جزلة نافذة، حتى وهو في أحد سورة الخطاب!»[١]. وتبقى السخرية من أهم تجليات الكاريزما في خطابة سعد، وقد تنبه العقاد إلى وظيفتها التي ألمحنا إليها بقوله: «أما فكاهة سعد فهي حاضرة على البديهة يستعين بها على لطف مؤاخذة أو رد مكيدة أو إلزام حجة أو صرف حادثة مؤلمة بكلمة مضحكة، فهي تارة بلسم جراح وتارة عدة كفاح، وهي مؤنة تصلح حينا لمساجلة الأصدقاء كما تصلح حينا لمناجزة الأعداء»[٢]. بل تصل وظيفة الفكاهة عند أحمد أمين إلى كونها ملكة تسهم بقدر وفير في التأثير في الجمهور؛ لأن «الأديب الماهر لا بد أن يكون لديه القدرة على الفكاهة، سواء كان شاعرًا أو خطيبًا أو كاتبًا أو قصّاصًا أو روائيًا، فهو بهذه الملَكَة يستطيع أن يصل إلى نفوس سامعيه، ويفتحها لآرائه، ويدسّ في ثنايا فكاهته ما يريد من المبادئ والنظريات فيتقبّلها القارئ أو السامع في لذة ومتعة ويكون ذلك أفعل في نفسه، ولهذا ينجح الأديب الفكِه أكثر مما ينجح الأديب العابس»[٣].

لم تخل خطبة سعد زغلول قيد التحليل من ملفوظات السخرية تبعا

---

(١) عبد العزيز البشري، قطوف البشري، م م، ص: ٦٣.

(٢) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، م م، ص: ٥٥٤.

(٣) أحمد أمين، فيض الخاطر، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١١، الجزء السابع، ص: ١٨٣.

لوظيفتها الحجاجية، سـواء في الـرد على الخصوم أو في التأثير الذي يسـتهدف جذب الجمهور، كما هو متجلٍّ في الملفوظين الآتيين:

(١) «أنتم أمة تلتف حول رجل لا مال عنده ولا جاه، ولا جمال أيضًا (ضحك)».

(٢) «قالوا وما أكثر ما قالوا! قالوا إنكم قوم تعبدون الأشـخاص (يعني ما شـفتوش إلا أنا؟) (ضحك) لمَ لم تعبدوا غيري؟ هذا كلام فارغ، لا يسـتحق مني الرد، وهذا هو الدليل على أن نهضتكم حقيقية».

وقد تأسسـت السخرية في خطبة سـعد زغلول على هدم صورة الآخر وبناء صورة الذات المفضية إلى صورة الجماعة.

٢.٢. الإيـتوس المضمر

لعل الإيتوس المضمر أكثـر تأثيرا في المخاطب من الإيتوس الصريح؛ لأن الإضمـار من شـأنه أن يُحفّز المخاطـب على إعمال عقله للتوصـل إلى ما يبتغيه الخطيـب، فيكون بذلك كمن ظفر بمنحة بعد جهد على عكس من يظفر بالشـيء دون جهـد يذكر. ويمكن إجمال الإيتوس المضمر في الهوية الجماعية التي يبنيها الخطيـب؛ وهـي نتيجة التفاعل الإيتوسـي في السـياق الجماعي، يبـدأ من رغبة إيتوسـات مقهورة في التماهي مع إيتـوس البطل/ الزعيم؛ وينتج عن هذا التفاعل إحسـاس كلا الطرفيـن بقوة هذا التماهي التي تصل إلى درجـة التطابق والتوحد، وهي حال شبيهة بالأفراد أو الفرق الرياضية المكلفة بتمثيل بلدانها في المنافسات الدوليـة، فبمجرد مشـاهدة بني الوطن منْ يمثلهم وهو يكافـح من أجل الانتصار وتغليـب الذات الجماعيـة، تتماهى الذوات وتنتج الملفوظـات المعبرة عن الأنا

الجمعية. لقد كانت مصر في تلك اللحظة بحاجة إلى إيتوس يتكلم بلسان جميع فئات المجتمع المصري، فما كان من الخطيب إلا أن يلجأ إلى مفهومات قادرة على تذويب الفروقات الدينية واللغوية والعرقية، من قبيل «المصريين» و «الوطنية» و «الأمة»، وفي هذا المسعى تتجلى مقصدية سعد زغلول من خطبته. وقد أسهمت مجموعة من المظاهر في بناء هذه الهوية الجماعية لعل أبرزها ما يأتي:

أ. الترويح بين الضمائر

أسهم استخدام الضمائر التي وظفها سعد زغلول في بناء هوية جماعية، فعن طريق استخدامها وفق نهج مدروس سعى الخطيب إلى التعويل على المخاطب في استخلاص إيتوس جماعي يشمل الخطيب وجمهوره بل يشمل كذلك كل من أسهم في إظهار الهوية المصرية:

* ضمير المتكلم: بين نفي الذات وإثبات الشخصية

يجسد الانتقال من الحديث عن الذات المنفية إلى السعي لإثبات الشخصية انتقالا من تحويل الحديث عن مركزية الذات انطلاقا من الصورة التي يحملها الخطيب عن ذاته، وهي لا شك هوية فردية وما دامت كذلك فهي لا تخدم مقصديته، إلى الحديث عن الشخصية بوصفها صورة يقدمها إلى الجماعة، ولذلك فهي صورة تخدم الهوية الجماعية؛ ولأجل ذلك كله نلاحظ أن توظيف ضمائر المتكلم المفرد اتسم بنسق يخدم هذه المقصدية التي ذكرنا، فالضمائر التي تحيل على الذات كانت منفية (**لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره/ تعودتم طاعتي وأنا لم أكن أميرًا فيكم...**) في مقابل التأكيد على الشخصية التي تنتمي إلى هوية الجماعة (**وهناك افتخار آخر لهذه**

النهضة وهو التفاف الأمة حول شخصي الضعيف/ ولكنكم التففتم حولي فدللتم بذلك على أنكم لا تطلبون مالًا ولا جاهًا، بل السجن في بعض الأوقات...).

إن التركيز على الشخصية هو انتصار للإيتوس الجماعي الذي تذوب فيه الذوات مشكلة هوية واحدة على الرغم من التنوع، بل يصير التنوع مصدرا لقوة هذا الإيتوس، ولم يفوت الخطيب أن يصرح بأن الأمر لا يتعلق بذات بل بشخصية تتخذ الإخلاص مبدأً لها، يقول: «**نُفِينا فماذا حصل؟ حل محلنا آخرون، فكان لهم من الأمة نفس الاحترام الذي كان لنا؛ لأنهم حلوا في المكان الذي عهدت فيه الأمة الإخلاص، حلوا فيه، ولم يكن أمامهم إلا السجن والنفي والإثم، ودلَّ ذلك على أن الأمة جميعها مستعدة إذا غاب منها سيد قام سيد**». بل صرّح باسمه في دلالة على شخصه المحيل على مبادئ الزعامة والقيادة، فقال: «**وكنت وأنا في منفاي عندما أرى هذه الوثبات أقول: لقد تمت مأموريتي واستقلت البلاد (هتاف لحياة الرئيس). فأجاب معاليه هاتفًا: «لتحيا جميع الوفود التي خلفت سعدًا في مكان سعد» فردد الجميع هذا الهتاف**».

وجملة القول لم يأت ضمير المتكلم إلا منفيا لصالح ضمير المتكلم الجمعي في سبيل بناء الهوية الجماعية للمصريين.

* ضمائر الجمع وصراع الهويات

تراوحت ضمائر الجمع بين ثلاث صور، بدأت تدريجيا بضمير الجمع الموجه إلى الجمهور الحاضر، ثم بصيغة الجمع الغائب إلى الأقباط والمحتل، وذلك يدل على أن المسلمين من يقودون بناء الهوية حقيقةً، لنعرف أن الأقباط يُنظر إليهم على أنهم أقلية ينبغي أن تكون والمسلمين ضمن دائرة الوطن المصري ضد

الأجنبـي المحتل. ويبقى أبرز ملفـوظ بصيغة ضمير الجمع المخاطب ذلك الذي يحمـل في طياته الهوية المصرية، إذ قال الخطيب: «**وأرجو كل مصري أن يحافظ علـى أمر واحد، هو فخـار نهضتنا الحاضرة، ذلك الأمر هو الاتحاد المقدس**». إن الاتحاد المقدس تعبر عنه ضمائر الجمع المرتبطة ببناء الهوية الجماعية المصرية، في مقابل ضمائر الجمـع المحيلة على المحتل، من قبيل «**أن خصومكم يتميزون غيظًا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينًا فيكم**».

ب. بناء الهوية الجماعية

لا بـد من الإشـارة إلى أن كلمة هوية لـم ترد على لسـان الخطيب في هذه الخطبـة؛ ومن ثـم فهي من مضمرات خطابـه التي فرضتها الظـروف الاجتماعية والسياسـية خاصة، في سـبيل تحقيق الاسـتقلال التام لمصـر ورد حجة الحماية الإنجليزية التي كانت تغتذي من دسيسـة التفرقة بين المصريين على أسـاس ديني بين الأقباط والمسلمين، ولم يكن ذلك بحال بعيدا عن ذات المتكلم التي اتخذت منحييـن، منحـى يجعلها ضمن الهوية الجماعية التي يسـعى إلـى بنائها، ومنحى حافـظ على اسـتقلاليتها لكونها قائدة هـذه الجماعة وبانية هويتهـا، وهو ما يعبر عنه الملفوظ الآتي بشـكل واضح: «**وهناك افتخـار آخر لهذه النهضة وهو التفاف الأمة حول شـخصي الضعيف**». فإذا كان الافتخار الأول هو الاتحاد المقدس بين الأقباط والمسلمين فذلك يبقى رهينا بما يُقدم عليه الخطيب من قيادة تتعزز بقوله: «**وأن نهضتكم حقيقية وأنكم تمجدون الأشخاص الذين يتمسكون بمبادئكم مهما كانوا**».

إن الحديث عن الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال ينطلق من تقديم رمز الصليب على الهلال، لأن الخطيب يهدف إلى إقناع الأقباط بشكل كبير للمحافظة

على هذا الاتحاد، ولما كان الأقباط يشكلون أقلية فقد عمد الخطيب إلى موضع الكيف ليبرهن على أهمية هذا العنصر الذي لا ينفك عن كونه مصريا، يقول: «**فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا، أقول هذا لأني أقول الحق، ويجب على زعيمكم أن يقول الحق**». وبتتبع الخطبة نجد حرص الخطيب على تقديم الأقباط؛ وذلك باستخدام الرمز في الملفوظ الأول: «**الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال**»، وبدمج العنصرين معا تحت كلمة المصريين في الملفوظ الثاني مع تقديم الأقباط مرة أخرى: «**واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون. ليس هناك إلا مصريون فقط**».

لقد كان فضل الأقباط على ثورة ١٩١٩م من جهة تفضيلهم الانتماء إلى هوية الوطن على حساب الانتماء إلى هوية الدين، وفي هذا السياق يُحكى بأن الأقباط كانوا يخطبون على منابر الأزهر فيما يخطب المسلمون في الكنائس، ومن أبرز هؤلاء الخطباء القبطيين، نذكر «سرجيوس فقد خطب من فوق منبر الجامع الأزهر فقال: «إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط، فأقول ليمت القبط وليحيى المسلمون أحرارا»»[1].

استحضر سعد زغلول هذا السياق في تشييد الهوية المصرية المبنية على الوطنية في خطبته، فأشاد بذلك أيما إشادة قائلا: «**ولولا وطنية في الأقباط وإخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبي لحمايتهم، وكانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح، يسامون الخسف، ويذاقون الموت والظلم على**

(١) صلاح عيسى، هوامش المقريزي: حكايات من مصر، المجموعة الثانية، مطبوعات القاهرة، ط١، ١٩٨٣، ص: ٢٦٢.

أن يكونــوا محميين بأعدائهــم وأعدائكم». ومن ثم فقد وفق الخطيب في بناء هذه الهوية الوطنية التي اتخذها حجة للرد على حجة المحتل، فالمحتل يفرض حمايته بدعوى حماية الأقلية التي يمثلها الأقباط، كما نبّه على أن الانتخابات التي اقترحها المحتــل من شــأنها أن تــؤدي إلى التفرقة مــن جديد، فقال في ذلــك كله: «**يقول خصومنــا إننا حماة الأقليــة فيكم لأنكم قوم متعصبون، فلا بد مــن أن نبقى بينكم لنحفظ العدل فيكم! ... هذه الحجة سقطت باتحادكم، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقســام فيكم، فاحذروا هذه الدسيســة، واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومســلمون. ليس هنــاك إلا مصريون فقط، ومن يســمونهم أقباطًا كانوا ولا يزالون أنصارًا لهذه النهضة، وقد ضحوا كما ضحيتم، وعملوا كما عملتم، وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم، فاحثوا التراب في وجوه أولئك الدساســين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين، إنه لا امتياز لواحد على آخر إلا بالإخلاص والكفاءة.**».



خلاصة

إن الاقتصار على الإيتوس الخِطابي في تحليل خطبة ما، لهو طمس لهويته المرتبطة بالمقام الخارجي أولا، إذ لا يكفي في الخطاب السياسي الاقتصار على بنية النص، بذريعة البحث عن جمالياته؛ لأن الخطاب السياسي في جوهره مرتبط بغايتي التأثير والإقناع الموجهين إلى مخاطب واقعي وملموس؛ ومن ثم فالجانب الجمالي يحضر لخدمة الغايتين المذكورتين، وهذا ما سعينا إلى توضيحه في خطبة سعد زغلول التي كانت خطبة تشيد هوية مصرية مبنية على الانتماء الوطني بصرف النظر عن الانتماء الديني، وهو ما سماه الخطيب «الاتحاد المقدس» بين عناصر المجتمع المصري في مواجهة المحتل الإنجليزي.

لقد حاولنا الكشف عن بلاغة الخطبة باعتماد ثلاثة أنواع من الإيتوس، الجاهز أو القبلي والخطابي بنوعيه الصريح والمضمر، لكن التحدي الأكبر في التحليل كان من جهة توضيح هذه الإيتوسات عمليا، مما حتم علينا البحث في بنية النص وبخاصة عما يجلي ذلك، فاهتدينا على سبيل المثال إلى الضمائر التي كانت عناصر مهمة في خدمة مفهوم الإيتوس.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن الإيتوس الصريح يبرز في خطب مصطفى كامل وسعد زغلول بشكل واضح وقوي مقارنة مع خطب عبد الله النديم مثلا، لأن الخطيبين السابقين كانا في مقام الزعامة والمسؤولية المباشرة باعتبارهما قائدين للشعب المصري نحو الاحتلال، فيما بدا عبد الله النديم داعيا إلى التمسك بالثورة العرابية وبشخص عرابي تحديدا.

خلاصة القسم الثاني

تتحدد الخطابة السياسية عندنا، وفق الفترة المدروسة، في كونها شكلا تواصليا مبينا على مقصدية خطيب يسعى إلى التأثير في جمهور وإقناعه بمجموع الإمكانات اللغوية وغيرها لإحداث فعل ملموس في موضوع يشمل أمور الوطن أو الأمة وغيرها من الأمور المستقبلية. وإذا ربطنا الخطابة السياسية بفترة النهضة العربية الحديثة نجدها لا تخرج عن توظيف الهوية بتلويناتها سواء باتخاذها موضعا حجاجيا أو بناء يعمد إلى الإستراتيجيات الحجاجية الكبرى، الإيتوس والباتوس واللوغوس.

تتلون الهوية بين أن تكون موضعا حجاجيا، وهنا تستمد قوتها الحجاجية من المرجع الذي تتعايش معه في إطار مشترك بين أفراد متعددين، فتكون هوية عرقية، أو لغوية، أو دينية، أو سياسية، أو ثقافية... إلخ، وتمتاز الخطابة السياسية بفسحتها الخطابية القادرة على ضم كل هذه الهويات المتنوعة أو الاقتصار على إحداها، على عكس الأنواع الخطابية الأخرى؛ فالخطيب يعمد إلى هذا المشترك الهوياتي ليضمن التأثير والإقناع معا. وأن تكون حجة في ذاتها، وفي هذه الحال تبرز براعة الخطيب في بناء الهوية وتشكيلها وفق مقصديته من الخطاب وبمراعاة ما يقتضيه المقام؛ وقد رأينا مع الخطباء كلهم أن الهوية الوطنية شكلت موضعا حجاجيا من جهة، وتمثلت من جهة أخرى حجة في ذاتها.

اتسمت الخطابة السياسية في فجر النهضة المصرية الحديثة بنزعة دفاعية، فالخطب التي عالجناها يمكن تمييز مقام قضائي فيها، وذلك يرجع إلى أن معظم

خطباء تلك الفترة كانوا محامين تخرجوا في مدرسة الحقوق ومنهم مصطفى كامل وسعد زغلول، لذا كان شغلهم الأساس الدفاع عن مصر، أو ما سمي منذ عهد مصطفى كامل «مسألة مصر»، فخطابة هؤلاء الزعماء كانت في إحدى سماتها مرافعات في أحقية مصر بالاستقلال السياسي وأهليتها لذلك، ومن ثم يتوضح أن المخاطبين الأجانب كانوا في موقع القضاء الذي يستحثهم على إصدار الحكم في قضية مصر.

غير أن جانبها الأساس كان استشاريا بتوضيح الصالح لمستقبل مصر، ولم تكن تبصرة الخطباء جماهيرهم التي عمّها إما الجهل أو الخوف أو هما معا دون إذكاء روح الحماس وتبديد المخاوف، وهو ما جعل الخطابة السياسية لتلك المرحلة خاصة في بدايتها تتميز بسمة الحجاج بالأهواء عبر العمل على تبديد المخاوف وإحلال قيم التضحية والنضال في سبيل مصر الأم، تلك الاستعارة التي عززت الحجاج العاطفي. ولعل بعد ذلك كله، نتفق مع قول القائل بأن «الخطاب السياسي هو دائما مسألة هوية أو إستراتيجية هوية»[١].



(١) Damon Mayaffre, «Dire son identité politique», Cahiers de la Méditerranée [En ligne] , 66 | 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 12 décembre 2020. URL: http://journals. openedition. org/cdlm/119; DOI: https://doi. org/10. 4000/cdlm. 119. p: 1.

خاتمة البحث

١ ـ فـي نهاية هذا البحث نصل إلـى نتيجة نظرية كبيرة، تتمثل في أن البلاغة تسـهم في تشـكيل الهوية، ومن ثم فللبلاغة الشـرعية الكاملة فـي معالجة قضايا الهويـة دون احتكارها من قبل الطرح الفلسـفي الخالص. ويرجع تشـكيل الهوية بلاغيا إلى اسـتلزام الهوية مفهـوم الاختلاف، فلا حديث عن هوية دون اختلاف، ومادام هناك اختلاف فهناك حاجة إلى تواصل، وفي ذلك السـياق التواصلي تبرز ضـرورة البلاغـة ووظيفتها. ومن جهـة ثانية فللبلاغة القدرة على تشـكيل الهوية ممارسـة والدفـاع عنها بوسـاطة الكلمة بما لهـا من قوة أمـام المختلف الذي لا يهنـأ إلا بتمويـت هوية الآخر أو التهويـن منها حتى تكون تابعـة لا متبوعة. ومع ذلـك فالهوية ليس لها انتماء واحد على الأقل، بل قد يكون اللا ـ انتماء محددها؛ فإعلان الانتماء إلى عنصر يَقتضي بالضرورة التنكر واللا ـ انتماء لنقيضه. وهذا ما كشف عنه البحث على امتداد صفحاته.

إن إعلان الانتماء يضمر مشـتركا بين أفراد متعددين، وفي مقابل ذلك يحدد اللا ـ انتماء بالاختلاف الذي يرتبط بالآخر المغاير. وقد ظهر المشـترك في عصر النهضـة مع حملة نابليون أولا ثم في إطـار «الاحتلال العثماني» ثم مع الاحتلال الإنجليزي لمصر، ومن اللافت للنظر أن المشترك تحدد جليا في المراحل الثلاث باللغة العربية، لاشتراك المسلمين وغيرهم من مسيحيين في الانتماء إلى العروبة. ولذلـك لم تكن الهوية الدينية تشـكل ـ علـى الأقل في بداية النهضة ـ المشـترك

البارز، ولطالما حاول المستعمر الإنجليزي توظيف الدين للتفرقة بين أفراد المصريين؛ مما دفع هؤلاء إلى إعلان الانتماء إلى الوطن.

٢ ـ تبيّن بعد ذلك أن البلاغة في هذا البحث اتخذت سمتين اثنتين بحسب كل قسم؛ فالقسم الأول استدعى منا الاستعانة بالبلاغة النظرية، أو بالبلاغة العلمية التي تقرأ النصوص في ضوء حركية التاريخ وتطور أسئلته، ومن ثم لم نفصل بين الطرح الإبستمولوجي والإيديولوجي، فهما حاضران بقوة في إنتاج نصوص النهضة العربية الحديثة. وهنا لا بد من التنبيه إلى أن منتجي تلك النصوص والخطابات لم يكونوا ذوي مرجعية واحدة، سواء أكانت المرجعية ذات طبيعة دينية أم ذات طبيعة معرفية وثقافية. فذلك التعدد في المرجعيات، وهو ما نعده هويات متكاملة، عملت متضافرة في تشكيل هوية واحدة هي هوية العربي ذي الأصول الممتدة في أعماق التراث.

أما القسم الثاني، فتطلب منّا بحكم طبيعته التحليلية استدعاء مفاهيم بلاغية حجاجية تنتمي بشكل عام إلى البلاغة العلمية كذلك، ولكن في معالجتها البلاغة الإنشائية، أي النظر في إستراتيجيات الكلام البليغ الفعّال وتقنياته. وقد اقتصرنا في هذا القسم على الخطابة السياسية، بعد أن تبين لنا أهمية الإسهام الخطابي في منازعه المتعددة في تشكيل الهوية أولا، سواء أكانت هوية بصبغة عرقية ولغوية (العروبة/ العربية) أم بصبغة وطنية (مصر)، كما توّضح كذلك أن الخطابة السياسية ذات ارتباط وثيق بمفهوم الهوية، ولا نغالي إذا قلنا إن سياق الاختلاف الكبير بين جماعتين أو أكثر يجعل الخطابات مسكونة بهاجس إظهار الهوية بمختلف تجلياتها لمجابهة هوية الآخر ذي الحضور القوي والمتسلط. لقد كان الانتقال من القسم الأول إلى القسم الثاني يجسد انتقالا واقعيا من تشكيل هوية ثقافية إلى تشكيل هوية سياسية، وقد كان الحدث الأول في ذلك الثورة العُرَابية.

٣ ـ لقد ذاع التعامل مع نصوص الخطابة العربية في إطار البحث البلاغي بوصفها نصوصا معزولة عن سياقها التاريخي، مما جعلها تكسب حيزا في تاريخ الأدب من جهة التأريخ للخطباء والتمثيل بأبرز خطبهم إلا فيما ندر من دراسات[1]. وقد أدى هذا النهج إلى معاملة النص الخطابي بمعيار النص الشعري الذي ارتبطت به جل المفاهيم البلاغية. وهذا ما حتم علينا نهج سبيل القراءة التي تنتصر إلى النوع الأدبي، فكان من نتائج ذلك أن سعينا إلى الكشف عن بلاغة الخطب المحللة استنادا إلى هذا المبدأ ثم توسيع التحليل في إطار المقام الحضاري، إيمانا منا بأن النصوص ـ وبخاصة نصوص الخطابة ـ لا تُفهم إلا في سياقاتها النصية والحضارية؛ فنصوص الخطابة تخضع دوما لدوافع تفرضها الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية عموما. ولم تكن المفاهيم التي وظفناها لتطمس هوية النصوص والخطابات، لأن التحليل انطلق عندنا من النص والخطاب لاستجلاب المفهوم المناسب للكشف عن بلاغتهما، وقد أدى حرص الحفاظ على هوية النصوص والخطابات إلى تأصيل المفهوم من جهة التراث البلاغي العربي كلما دعا الأمر إلى ذلك؛ لنتجاوز النظرة البلاغية الحجاجية التي بدأت تنتشر في انتصارها للقاعدة على حساب النص، وكأن النصوص ليست إلا مجرد شاهد لتعزيز القاعدة. ولكن أهمية هذا البحث الكبيرة كانت من جهة الاشتغال على نصوص النهضة العربية الحديثة التي لطالما ظلت مهمشة في البحث البلاغي، سواء من معاصريها أو اللاحقين عليها. وهذا التهميش حفزنا

(١) من الدراسات التي خرجت عن هذا النهج التأريخي وحاولت النظر في النص الخطابي، نذكر دراسة: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (الخطابة في القرن الأول نموذجا)، أفريقيا الشرق ـ الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢.

علـى التفكير في دراســات بلاغية أخــرى لإلقاء الضوء أكثــر على نصوص ذلك العصر المهم في فهم الذات العربية.

وختامــا نقول: إن بلاغة عصر النهضة تكمن في صراع لا ينفصل عن الوعي بالهوية الجماعية، فمنذ أن برز عنصر الآخر في الثقافة العربية بدأت مســألة الهوية أو صراع الهويات بتعبير أدق. بين طرف يسعى إلى طمسها وآخر يناضل من أجل بنائها، وقد تجســد الصراع في خطابات النهضويين سواء تنظيرا أو ممارسة، مثلما رأينا ذلك عند كتاب تلك الفترة وخطبائها على السواء.



ملاحق

ملحق أوّل

خطبة عبد الله النديم التي ألقاها بمناسبة توجه أحمد عرابي رفقة فرقته إلى رأس الوادي بتاريخ ٠٨ أكتوبر ١٨٨١[١]

... ثم دار بـي الضبّاط ورفعوني على مرتفع هناك رجاء الخطابة، ولكن من سـمع هذه الخطابة البديعة الجامعة أو قرأها عذرنـي في ضيق المقام علي؛ إذ لم يتـرك هـذا الهمام مقالا لقائل ولا مجـالا لجائل ولكن الأريحيـة العربية أبتْ إلّا إجابة هؤلاء الأبطال فابتدأتُ الخطابَ بقولي:

سادتي وإخواني وآبائي

خبروني عن محفلنا العظيم المشـتمل على الألوف من الناس في أي أرض

---

(١) عبد الله النديم، التنكيت والتبكيت، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم إبراهيم الجميعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤. [ص: ٣١٥ ـ ٣١٨]
وقد وردت الخطبة في الأصل ضمن مقال لعبد الله النديم بعنوان (المحاسـن التوفيقية أو تاريـخ مصر الفتـاة أو زفاف الحرية في مصر) في صحيفة التنكيـت والتبكيت، العدد ١٧ السـنة الأولى، ١٦ ذي القعدة سـنة ٩٨ـ يوم الأحد ـ ٩ أكتوبر سـنة ١٨٨١. [ص: ٢٧٥ ـ ٢٨٤] وقـد اكتفينا في هـذا الملحق بإيراد الخطبة فقط مع نصيـن أحدهما ممهد للخطبة والثاني ختامي بعد الانتهاء من الإلقاء.

هو وبمن احتفل؟ أنحن في ساحات باريس نحتفل بخطيبها السياسي الغريب؟ أم نحن في لوندرة نزدحم على مجلس الشورى نسمع ما يقال فيه؟ أم هذه أسود غنمت الفريسة ونحن ننظر إليها؟ أم أنتم نجوم حول بدر في سماء وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة؟ أم هذه العصبة الوطنية جاءت لتودع الجيوش المصرية ومطلع شمس الحرية أحمد بك عرابي؟! (تصفيق استحسان)

أروني أمة بلغت مناها ... بغير العلم أو حد اليماني

قضت علينا الشقوة بوجودنا في زمن الخسف ومدة الاستعباد، فرأينا المشنوق من أهلنا والمصلوب والمذبوح والحريق والموضوع على الخازوق والمشرد والمغرب والمنفيّ والمسجون والمنهوب والمسلوب، ولا ذنب لنا في هذا كله إلا عدم المحافظة على البلاد، ثم رأينا الدور الثاني فشهدنا جنازة المسموم والمخنوق وودعنا المنفي، ولا جناية لهؤلاء إلا المطالبة بحقوق الأمة، ثم وصلنا إلى الدور الثالث فرأينا مساعدة الأجنبي وإكرامه وتكثير العطيّة وتسليمه أزمة الكثير من أشغالنا وإذلال الوطنيّ وضياع حقه وتركه في زوايا الإهمال، فوقفنا عند هذا الحد وسعينا في طريق الاتحاد وجمع القلوب وكنا لا ننطق بمثل هذه الأصوات إلا في خلوة بصوت الهمس حتى أدركتنا العناية الإلهية بإشراق شمس التوفيق علينا فرفعنا بها الصوت إلى حيث يسمع من يضع أذنه على فم المتكلم، وما زلنا مجدين في هذا الطريق الخطر حتى أعربت الجيوش عن ضمائرنا وترجمت الحمية عبارتنا ونادى الجند المظفر المنصور بحقوق الأمة بين يدي أميرنا الجليل فأنعم وتفضل ومنّ وتكرم وأعتق من الرق فاستأسر النفوس بإنعامه وتملك القلوب بإكرامه فنحن الآن ننادي بألسنتنا بصوت يسمعه القاصي والداني (يموت الاستبداد وتعيش الحرية بعدم المستبد ويحيا توفيق الأول يهلك الجبان ويبقى جيش الحمية).

ولكن قد قال قبلي شاعرنا العربي

الـرأي قبـل شـجاعة الشـجعان هـو أول وهـي المحـل الثانـي

وقد أخذتم بالحزم وتمسـكتم بحبل الاتحاد حتى رفعتم إلى المقام الأعلى واعلموا أن مثلنا مثل من كان في بئر لا سـلم لها، فابتدأ يحفر السلم بعناء وجهد، وكلمـا حفر طاقة وضع رجله فيها وارتقى لغيرهـا حتى وصل فم البئر بعد اليأس من الحياة ورأى شـجرة تدلت أغصانها وقد خيّـم فيها العنكبوت فإن تعلق بحبل العناكب هوى وتهشـم وكانت النكسـة شـرا من الداء وإن تعلـق بالأغصان نجا وخرج من ذلك المضيق ونحن إن شـاء الله سـنقبض بالحزم والهدوّ على أغصان شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

تلـك وحدة الاتحاد الوطني والجد في طريق التقـدم ومنع التهور والتظاهر بما يجلب علينا الشرور وليست الحرية تتبع الشهوات البهيمية والأغراض الذاتية وإنما هي معرفة الحقوق والواجبات والسير تحت لواء الإنسانية التؤدة والسكينة.

فما الفخر في جمع الجيوش وإنما فخار الفتى تأليف قلب العسـاكر

ونحـن الآن لسـنا في أرض مصر لا يرانا إلا أهلنـا ولا يعرفنا إلا نزلاؤنا بل نحن في رؤوس السياسـيين في سـائر الممالك تقلبنا الأفكار على أكف السياسة وتشـخص أعمالنا في ملاعب العقول ومن سكن رؤوس العظماء وأشغل الملوك بعمله كان حقيقا بنظر العواقب حذراً من سـود الطوارئ معداً لكل سـؤال جواباً ولـكل منـاوش قـوة لا ينـام إلا عن أمـن ولا يقـوم إلا بفكر ولا يبحـث إلا عن الدسـائس وإخماد نار الفتنة وقد جعلنا هذه المصاعب حملاً على عواتق وزرائنا وكتابـاً بين يـدي خديوينا وهم لا يقوون علـى هذا الحمل الثقيـل إلا بخضوعنا

وسكوننا وحفظ علائق الأجانب النازلين بأرضنا وطاعة أمرائنا فيما يأمرون به من دواعي الإصلاح. وقد كفاكم من الفخر أنكم ملكتم زمام الحرية مع حفظ الأرواح والأغراض بعد أن علمتم أن فرنسا أهلكت في حرب البستيل عشرات الألوف من الأرواح وأضاعت مئات الألوف من الأموال.

والتاريخ يشهد أن كثيراً من الجند تظاهر على مليكه فمنهم من خلع ومنهم من قتل وأنتم وقفتم بين يدي مليكنا وقفة المتأدب الطامع في كرم مولاه فلم تربعوا قلبا ولا خرجتم عن حد الأدب لما تعلمونه من حب مليكنا للحرية وسعيه في تقدم الأمم وحفظ بلاده وقد منحكم الطلب وهو عنكم راض فأنعم بأميرنا المعظم وأنعم بجيشنا المؤدب المهذب وبمثل هذه الآداب تحفظ البلاد وتعمروها أنا أنادي نداء المخلص بقولي لا نرضى غير خديوينا المعظم أميراً ولا نعترف إلا بسيادته نموت في بقاء ملكه وحفظه من الأعداء تتفانى في تأييد سطوته وتخليد الحكومة الحرة باسمه الشريف فمن كان معي على هذا الاعتقاد فَلْيُجِيبَنَّ بقوله نفديه بالمال والروح (فنادى الجند والأمراء وجميع الحاضرين نفديه بالمال والروح).

ألا يسركم أن هذا الأمير قد حرر الأمة وأعتقها من رق الاستعباد واسمه الشريف محمد أترضون باستعباد هنري مثلا؟ وتغيير أسماء أبنائكم من محمد وعلي إلى جورج وجان وهنري وفيليب؟! تالله إن الراضي بذلك لمن الخاسرين في الدنيا والآخرة. لو تبعتم السياسة وكشفتم قناعها لعلمتم أنكم كنتم أكلة طابت وتهيأت للازدراد ولكن الله رحمكم بوجود أمير مؤمن مخلص إلى الله في أعماله حريص على بلاده وشرف أمته وأنقذكم بجيش وطني رضي الموت في حياة البلاد وباع الشقاء المؤقت بالسعادة الأبدية ففاز بالقبول وأرضى الله ورسوله

وسكن قلوب الأمة وكتب له في تاريخ الرجال اسما تقدمه صفحات الزمان بين يد كل موجود.

ثم ذكرت أبياتا في مدح الجيش وصاحب السعادة محمود باشا سامي لا أذكرها الآن وبعدها عدت إلى سرد الكلام فقلت:

تعلمون أيها الحاضرون أن التحاسد والتباغض أوقعنا في قيد الاستعباد سنين عديدة وأن وحدة اتحاد إخوانكم خلصتكم في ساعة واحدة فاسعوا في تأليف القلوب وتوحيد كلمة الوطنية لنكون رجلاً واحداً وقت الدفاع وَعَائِهٌ وقت الهدو والسكينة وهذا أخوكم الجليل السيف المجرد لحماية الخديوي الأعظم وبلاده يودعكم ويسافر إلى رأس الوادي لا عن قلى ولا غضب ولا بإكراه ولا إرغام وإنما هو يتبع أفكار رئيسه الجليل ويسافر طوعاً للأوامر لتقطع ألسن الأعداء وتسكن الأراجيف ويعلم المحب والمبغض أن الوطن في هدوّ عظيم وأهله في طاعة لا يشوبها عصيان فاسألوا الله له ولإخوانه جميعاً السلامة وثبات العزيمة ودوام المحبة والاتحاد وكونوا على سيرهم من الألفة وإحياء كلمة الوطنية فكلكم وطنيّ وإن اختلفت المقاصد وتباينت الذوات.

والناس شتى في التنافر والمرا   والكل إن ألفتهم إنسان

ثم نزلت واعتنقني هذا الهمام وقبّل ما بين عيني وسرنا إلى العربية المعدة له بعد أن نزل العساكر وأخذوا مجالسهم في العربيات وقد قبّل يد هذا الصمصام في ذاك اليوم نحو خمسة آلاف رجل والكل يدعو له بالتأييد ولمولانا الخديوي الجليل بالبقاء ثم قام الوابور في الساعة السادسة والقلوب معه وقد أصحبني الهمام معه إلى الزقازيق فسرنا على طريق بنها وما وصلنا محطة إلا وجدنا كثيراً من الأهالي تنتظر الوابور لتسلم على هذا السيد وتهنئه بالفوز والنجاح.

ملحق ثانٍ

خطبة مصطفى كامل في الإسكندرية ضد الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٩٧[١]

سادتي وأبناء وطني الأعزاء

إني بفؤاد ملؤه الفرح والسرور أقف الليلة أمامكم متكلما عن شئون الوطن المحبوب ومصالحه، وإني لأقابل انعطافكم نحو أضعف خدمة البلاد بمزيد الحمد والشكران، وأستميحكم العفو إذا قصرت في أداء هذا الواجب، فإني إنما أسر بهذا الانعطاف وبهذه المظاهرات، لا لأنها موجهة لشخصي الضعيف؛ بل لأنها أكبر دليل علني على حياة الشعب المصري، وأقوى حجة تكذِّب دعوى القائلين بأن مصر وطن لا وجود للوطنية فيه، وأن أبناء وادي النيل يقدمون بأنفسهم إلى ألد أعدائهم وطنهم وأقدس ميراث لآبائهم وأجدادهم.

أجل، أيها السادة، إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطني ترفعون كثيرًا من مقام الوطنية المصرية وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز بنيها ويا نخبة أنجابها، فكل اجتماع وطني تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن أبناؤها إخلاصهم لها هو في الحقيقة

---

(١) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مرجع مذكور، من ص: ٤٩ إلى ص: ٥٦.
وانظر كذلك: نقولا فياض، الخطابة، مرجع مذكور، من ص: ١٦٤ إلى ص: ١٧٠.

مَرهم لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم، فإن في ذكراها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام يجرُّ حتمًا إلى ذكر عوامل الشفاء. اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها ورفعة شأنها. اذكروها فإنكم ما دمتم مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها دام الأمل وطيدًا في سلامتها ودام الرجاء. اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار ويهمل الداء. ومن المستحيل كذلك أن يكون الوطن في خطر ونحن نيام، وأن يعمل الأجنبي لامتلاك بلادنا وسلب حياتنا بل لاستعبادنا واسترقاقنا ونحن جامدون لا عمل ولا حراك.

ألقوا أيها السادة بأنظاركم قليلًا إلى الأمم الحرة تجدوا كل فرد فيها يدافع عن وطنه ويذود عن حوض بلاده أكثر من دفاعه عن أبيه وأمه، بل هو يرضاهما ضحية للوطن ويرضى نفسه قبلهما قربانًا يقدمها لإعلاء شأن بلاده، ويعد الموت لأجل الوطن حياة دونها الحياة البشرية ووجودًا دونه كل وجود. فلم لا يكون المصري على هذا الطراز ووطنه أجمل الأوطان وأحقها بمثل هذه المحبة الشريفة الطاهرة؟

اسألوا التاريخ أيها السادة ما واجب أمة دخل الإنجليز ديارها خدعة وعملوا لامتلاكها وسلبها كل سلطة وكل قوة، يُجبْكم التاريخ إن واجب أمة هذا شأنها أن تعمل بكل ما في استطاعتها ضد مغتصبها وأن تبذل في سبيل خلاص وطنها كل ما تمتلك من مال ورجال.

أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن وبنيه، والعار واجب أن يزول. ولست أقصد بهذا الكلام أن أسألكم باسم الوطن إعلان ثورة دموية ضد محتل

البلاد، كلا ثم كلا، إن أقل الناس إدراكًا لمصلحة مصر يعلم علم اليقين أنها منافية لكل ثورة وكل هيجان، وإنما أسألكم أن تعملوا بكل الوسائل السلمية على استرداد الحقوق المسلوبة منكم وأن تعملوا لأن تحكم البلاد بأبناء البلاد. نعم إني أعلم أن الاحتلال قوي السلطة عظيم الرهبة شديد العقاب، وأن العمل ضده موجب للعذاب مسبب للفقر والفاقة، ولكن في الرضا بالاحتلال الخيانة والعار، وفي العمل ضد الاحتلال الشرف والفخار.

فيا ذوي النفوس الأبية ويا ذوي الضمائر الحية، اطلبوا الشرف ولو مع الفقر، اخدموا الوطن ولو أسقطت على رءوسكم الصواعق، كونوا مع مصر إن سعيدة فسعداء وإن تعيسة فتعساء، قولوا لعدوها في وجهه: أنت عدو لنا، ولصديقها: أنت صديق لنا، لا تحبوا من يرميها بنبال الموت بل امنعوه عنها إن قدرتم، ثم ردوها في صدر راميها إن استطعتم، وإن لم تستطيعوا فكونوا معها لا مع المعتدين.

وإن لمصر غير المحتلين أعداء آخرين هم آلات الاحتلال، آلات الفساد، فإن ذكرتم الأعداء فاذكروا الخونة فهم ألد الأعداء، وأي الأعداء هم، أولئك الذين أنكروا الوطن والوطنية، وائتمنوا على مصالح الأمة فعرضوا بها للدمار، أولئك الذين أبرَّتهم مصر فقابلوا برها بالسوء وصاروا اليوم في أيدي المحتلين ضد الوطن العزيز، آلات الدمار، آلات الخراب، أولئك الذين كلما صعدوا درجًا من درجات المناصب نزلت نفوسهم دركًا وفقدوا نصيبًا من الشرف وسمو الإحساس، أولئك الذين يبيعون الوطن على مشهد من الأمم ويسيرون بين الناس حاملين لواء الخيانة والعار، أولئك الذين إذا مد إليهم الوطن يد الاستغاثة مدوا إليه سيوفًا ليقطعوا بها يده الشريفة.

هؤلاء هم الخونة وهم أشد الأعداء ضررًا، ويعلم الله أن الدم الذي يجري في

عروقهم هو دم فاسد ليس بالدم المصري الصادق، وإنهم مهما ذاقوا من لذة الحياة الظاهرية فسينالهم العقاب أقسى العقاب ولو من أنفسهم متى حاسبوا ضمائرهم. نعم سيعاقب الخائنون على خيانتهم، فكم رأينا في التاريخ رجالًا خانوا أوطانهم وساعدوا الأعداء على امتلاك بلادهم، فعوقبوا على خيانتهم لا من أبناء وطنهم فقط بل من نفس الأعداء الذين خدموهم وساعدوهم، هذه سنة الله في خلقه، يقتل القاتل عقابًا على عمله، فكيف بمن يعتدي على أمة بأسرها بالخيانة ويعتدي عليها بالسلاح الذي سلمته إياه ليدافع به عنها؟

نعم، سيعاقب الخائنون وسيحمل أبناؤهم من بعدهم علم الخيانة على رءوسهم وسيبقون في التاريخ مثلًا كبيرًا للأبناء والأعقاب.

وإن ذكرتم الأعداء فاذكروا المنافقين، فهم خونة تفننوا في أساليب الخيانة يظهرون أمامكم بمظهر المخلصين وهم يدبرون مع الأعداء المكايد والدسائس، فهم ذوو وجهين وذوو لسانين فحاذروهم وأعلنوا أمرهم ليخيب مسعاهم وتحبط أعمالهم.

أيها السادة، أعداء الوطن عديدون، ومصائب الوطن عديدة، وبديهي أن ازدياد الأعداء يزيد من واجبات الوطنيين المخلصين لبلادهم، فلا تظهر الوطنية الحقة إلا في أوقات الخطر ولا تُعرف الهمم العالية إلا عند المصائب، وغني عن البيان أن الأمة بأسرها كارهة للاحتلال، راغبة في الجلاء والحرية وقد أظهرت هذه الرغبة في ظروف عديدة وجاهرت بها حينًا بعد حين، إلا أنها كسائر الأمم في حاجة لأن يرشدها أبناؤها المتعلمون ورجالها الخبيرون، ويسرني كما يسر كل مصري صادق أن الناشئة المصرية عارفة بواجباتها نحو الوطن العزيز، فهم أبناء الوطن وهم رجال المستقبل وبهم تحيا البلاد وبهم تقوم.

ولكن هناك فئة من المصريين لا أنكر إخلاص رجالها للوطن العزيز، ولكن أنكر عليهم اليأس الذي يتظاهرون به في كل وقت وفي كل مكان، فهم ما عملوا ولا يعملون للبلاد عملًا نافعًا ولكنهم جعلوا اليأس علة عدم العمل وعلة الكسل، فإن سألتهم: لم لا تقومون بعمل عمومي نافع للبلاد؟ أجابوك: نحن يائسون من مستقبل الوطن معتقدون بظلمة الأيام الآتية.

فبالله كيف يستطيع طبيب أن يحكم على عليل بعدم الشفاء قبل أن يفحص داءه ويعطيه الدواء؟! على أننا نرى الكثير من الأطباء لا ييأس أبدًا من شفاء المريض حتى في آخر لحظة من حياته، فكيف ييأس رجال من بني مصر من مستقبل البلاد؟ وهم وإن كانوا قد خبروا داء مصر فيعلم الله ويعلم الناس أنهم إلى اليوم ما قدموا لها الدواء، كيف نيأس من المستقبل والمستقبل بيد الله وحده وكثيرًا ما تأتي الحوادث بخلاف المنتظر وبغير حساب؟ ألم يكن الكثير من المصريين ومن غير المصريين في يأس من مستقبل الدولة العلية ويعتقدون أنها على مقربة من الموت، فها هي اليوم قد ساعدتها الحوادث التي ساقها الأعداء مؤملين البطش بها، فظهرت بمظهر القوة والحياة، وأصبحتم جميعًا فرحين بسلامتها معتقدين حسن مستقبلها.

كيف نيأس من المستقبل وقد أرانا التاريخ أممًا حكمها الأجانب قرونًا طويلة ثم قامت بعد الذل والاسترقاق مطالبة بحقوقها وأخرجت الأعداء من ديارها واستردت حقوقها وحريتها.

هي النفوس الصغيرة التي يُخلق عندها الأمل بكلمة أو بتلغراف، ثم يستولي عليها اليأس بكلمة أو بتلغراف. أما النفوس العالية الكبيرة فيدوم الأمل ما دام الدم في العروق وما دامت الحياة.

وأي حياة ترضاها النفوس الشريفة مع اليأس، أيجمع المرء في جسم واحد الموت والحياة؛ إذ اليأس موت حقيقي وأي موت؟!

كيف نيأس ونحن جميعًا عالمون بأن ما يظهر طويلًا في حياة الأفراد هو قصير في حياة الشعوب؟ فعشر من السنوات في حياة الإنسان طويلة حقًّا ولكنها في حياة الأمة قصيرة جدًّا. على أنه إذا كان اليائسون معتقدين صحة أفكارهم فعار عليهم أن يقوموا في الأمة بوظيفة تثبيط همم الآملين. والآملون في البلاد كثيرون بل الأمة كلها مؤملة خيرًا في المستقبل، وإن لم تظهر إلى الآن أعمال الآملين فستظهر بعد قليل وسترى الأمة المصرية وأمم العالم أجمع أن للوطن المصري أبناء مخلصين يقدرون الوطنية قدرها ويعرفون لمصر حقوقها ولا يخافون الاحتلال وقوته بل يجاهدون في سبل خلاص البلاد منه أشد الجهاد وأحسنه. ولا غرو فإن سبل خدم الوطن عديدة وإن أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد وفي كل زمان، فالحرية بنت الحقيقة وما انتشرت الحقيقة في أمة إلا وارتفعت كلمتها وعلا شأنها، فالحقيقة نور ساطع إذا انتشر اختفى الظلم والظلمة وانتشرت الحرية والعدل، فكما أن الأفراد لا تسلب حقوقهم ولا يعتدي اللصوص على أمتعتهم إلا في ظلام الليل الحالك، فكذلك شأن الأمم لا تسلب حقوقها ولا يعتدي العدو على أملاكها إلا إذا كانت الحقيقة مجهولة فيها وكانت هي عائشة في الجهل والظلام.

فيا أيها المصريون المخلصون لمصر، انشروا الحقيقة في أمَّتكم وفي الأمم الأخرى، قولوا للمصري إنه إنسان من بني الإنسان له حقوق الإنسان تروه رجلًا كرجال الأمم الحرة يحمل لواء الوطن بكل قوة وإقدام. قولوا للفلاح المصري إنه خلق إنسانًا ككل إنسان وإن الله أعطاه في الحياة حقوق أكبر الأفراد، وإن له

صوتًا لو رفعه سمع في الملأ الأعلى، وإنه ما خلق لأن يعمل لغيره بل ليعمل لوطنه ولنفسه تروه عندئذٍ أشد الناس دفاعًا عن حقوق الأمة والوطن. قولوا للأمة المصرية إنها أمة كسائر الأمم من أقدس حقوقها أن تحكم نفسها بنفسها وألَّا تنفذ رغائب غيرها وأن تكون في بلادها عالية الكلمة قوية السلطة لا يرد لها رأي ولا يخالف لها أمر؛ هنالك تجدون الأمة حية والشعب قويًّا ولا ترون أولئك الذين يهزءون برغبة الشعب ورغبة نوابه ويسخرون من رغائب الأمة ومن مطالبها.

انشروا الحقيقة عن مسألة مصر في كل بلد وفي كل نادٍ، فليس المصريون وحدهم هم أصحاب الحقوق في مسألة مصر ضد المحتلين، بل معهم أمم كثيرة من أمم أوروبا لها في مصر مصالح توافق مصالحهم ولا توافق مصالح المحتلين، وخير ما يعمل لمصلحة مصر هو أن تنضم الأمم الأوروبية إلى الأمة المصرية ضد الاحتلال الإنجليزي؛ ففي ذلك الخلاص وفي ذلك السلام.

ولسنا أيها السادة بأنصار دولة دون دولة بل نحن أنصار الوطن المصري وطن الآباء والأجداد وموطن الأبناء والأعقاب، فإن ظهرت دولة من الدول بمظهر المحبة لمصر والميل لمساعدتها كنَّا أكبر أصدقائها وأعظم أنصارها، فمصلحة وطننا قبل كل مصلحة، وهي هي المصلحة الوطنية التي تفرض علينا أن نشكر من صميم فؤادنا الذين رفضوا من سياسيي أوروبا العمل مع الإنجليز ضد مصر والذين أوقفوا الإنجليز عند حد الاحتلال في البلاد. وهي هي المصلحة الوطنية التي تفرض علينا أن نشكر كل رجل من أي أمة كان يدافع عن حقوق وطننا ويساعدنا على استرداد حريتنا وحقوقنا الشرعية.

وإذا كان بعض الرجال المخلصين للوطن العزيز يخافون الظهور أمام قوة الاحتلال بمظهر المجاهرين ضده ولا يستطيعون أن يقوموا أمام الأمم مدافعين

عن بلادهم مناضلين عن حقوق شـعبهم، فعليهم في مصر نفسـها واجبات وطنية يضيـق المقام عن عدِّهـا، ولكني أقف قليلًا وأذكر منها بنـوع خاص واجب تربية الأمة وتعليمها.

نعـم، إن هـذا الواجب أكبر واجـب وطني والبـلاد مطالبة بالقيـام به، فقد أصبحت المدارس على خلاف رغائب الشعب وآماله، وأصبحت الأمة في حاجة إلى مدارس أهلية ترشدها إلى مصلحة البلاد الحقيقة وتعلمها ما للأمة من الحقوق وما عليها نحو الوطن من الواجبات.

لـم لا يقوم كبراءُ مصر ووزراؤها السـالفون بأمر تأسـيس المدارس الأهلية وتربية الأمة، لم لا يعقدون الشركات لهذه الغاية ويخصصون أيامهم الأخيرة لهذا العمل الشـريف؟ رأينا عظيمًا منهم قام بمسألة الإعانة العسكرية وأجهد نفسه في هذا الأمر وله من الأمة والوطن جزيل الشـكر والثناء، فلم لا نراه يقوم مع الكبراء الآخرين بمسألة إعانة عمومية لتأسيس مدارس أهلية والبلاد في أشد حاجة إليها؟ يـا أيها الكبراء ويا أيها العظماء ويا أيهـا الأغنياء، ما الفخار بالرتب والألقاب ولا بسكنى القصور العالية والتحدث بما كان وما ربما سيكون، بل الفخار كل الفخار فـي العمل آناء الليل وأطراف النهار لخدمة البلاد وإعلاء شـأنها، فما الحياة بأيام تمر وسنين تكر بل بالعمل وبالخدمة الوطنية:

ومـا الحيـاة بـأنفـاس نرددهـا إن الحيـاة حيـاة الفكـر والعمل

وإذا كان رجل ضعيف الصوت مثلي يسـأل السـادة الأمراء والسادة الأغنياء العمل في الشـيخوخة والقيام في آخر العمر بتتويج خدمتهم الوطنية؛ فذلك لأني أعتقـد أن الكثير منهـم قضى حياة شـريفة وخدم البلاد بصـدق وإخلاص، فهي هي البلاد بنفسـها تسـأل خيرة رجالها على لسان أضعف أبنائها أن يبقوا مثلًا طيبًا

للشبيبة والناشئين، وأن ينشروا في الأمة نور التربية ونور الحقيقة وأن يبثوا فيها روح الوطنية وروح الرجاء.

نرى الكثيرين من الأغنياء يهتمون بأمر توظف أبنائهم ولا يرون الشرف إلا في الوظائف، فمتى يسمعون أنين الوطن وشكايته من هذا الداء العضال؛ داء السعي وراء الوظائف.

اتركوا الأبناء معشر الآباء في الحياة الحرة، اتركوهم يخدموا الوطن ويخدموا أنفسهم في غير دائرة الوظائف، اتركوهم أحرارًا غير مقيدين بقيود الرواتب، ابعثوا بهم إلى الخارج ليدرسوا التجارة والصناعة ويؤسسوا في البلاد المعامل والمصانع تزدادوا بذلك شرفًا وفخرًا وتزدادوا أمام الله وأمام الوطن مثوبة وأجرًا، وإلا فإن أهملت تربية الأمة وبقي الكبراءُ منعكفين في إدارة شئونهم الخاصة واستمر الآباء يلقون بالأبناء إلى مهاوي التوظف في الوظائف وبقيت التجارة والصناعة في كساد ودامت الأمة في حاجة إلى استجلاب لوازمها الضرورية من غير بلادها، دام الانحطاط ودام التأخر ودام الخطر، (انتهت باختصار).



ملحق ثالث

خطبة سعد زغلول التي ألقاها بالسرادق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣[(١)]

لم أصعد المنبر للخطابة فيكم لأني لا أزال ضعيفًا، ولا أقوى على الخطابة، ولكنـي صعدت إليه إطاعة لأمركم واضطرادًا لخطتي التي التزمتها، وهي أني لست أميرًا فيكم، ولكني خادم لمبادئكم وأرجو الله سبحانه وتعالى أن يرزق مصر الاستقلال التام (تصفيق).

طلب مني بعض خطبائكم أن ألقي كلمة لتكون بردًا وسلامًا على قلوبكم، والكلمة التي جاشت في صدري عقب هذه الدعوة هي أن أرجوكم وأرجو كل مصري أن يحافظ على أمر واحد، هو فخار نهضتنا الحاضرة، ذلك الأمر هو الاتحاد المقدس (تصفيق).

لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره، إنما نهضتكم قديمة تبتدئ من عهد مؤسس الأسرة المالكة محمد علي، وللحركة العرابية فضل عظيم فيها، وكذلك للسيد جمال الدين الأفغاني وأتباعه وتلاميذه أثر كبير، وللمرحوم مصطفى كامل باشا فضل عزيز فيها أيضًا، وكذلك للمرحوم فريد بك.

---

(١) محمود فؤاد، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٤. ص ص: ١٢ ـ ١٦.

راجع كذلك نقولا فياض، الخطابة، مرجع مذكور، ص ص: ١٧١ ـ ١٧٤.

كل هذا حق ويجب علينا أن لا نكتمه؛ لأنه لا يكتم الحق إلا الضعيف (تصفيق). ثم أتت هذه النهضة على أثر تلك النهضات وامتازت على سابقاتها بأن أوجدت هذا الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال (تصفيق). هذا الاتحاد الذي أرجو مصر جميعها أن لا تتهاون فيه فإنه فخار هذه النهضة وهو عمادها ... وهو الذي اضطرب له خصومنا إذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كما أردنا تحرير رقابنا من النير الذي وضعوه في أعناقنا.

يقول خصومنا إننا حماة الأقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون، فلا بد من أن نبقى بينكم لنحفظ العدل فيكم! ... هذه الحجة سقطت باتحادكم، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم، فاحذروا هذه الدسيسة، واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون. ليس هناك إلا مصريون فقط، ومن يسمونهم أقباطًا كانوا ولا يزالون أنصارًا لهذه النهضة، وقد ضحوا كما ضحيتم، وعملوا كما عملتم، وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم، فاحثوا التراب في وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين، إنه لا امتياز لواحد على آخر إلا بالإخلاص والكفاءة.

فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا، أقول هذا لأني أقول الحق، ويجب على زعيمكم أن يقول الحق (تصفيق حاد).

لقد برهنا في مواطن كثيرة على إخلاص شديد، وكفاءة نادرة وأفتخر ـ أنا الذي شرفتموني بدعوتي زعيمكم ـ بأني أعتمد على كثير منهم، فكلمتي ووصيتي فيكم أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس، وأن تعرفوا أن خصومكم يتميزون غيظًا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينًا فيكم (تصفيق). ولولا وطنية في الأقباط وإخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبي لحمايتهم، وكانوا يفوزون بالجاه

والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح، يسامون الخسف، ويذاقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم.

هذه المزية يجب علينا أن نحفظها وأن نبقيها دائمًا في صدورنا، وإني أفتخر كل الافتخار كلما رأيتكم متحدين متساندين، فحافظوا على اتحادكم، وهناك افتخار آخر لهذه النهضة وهو التفاف الأمة حول شخصي الضعيف.

تعودتم طاعتي وأنا لم أكن أميرًا فيكم، ولا قريبًا لبيت ملك اعتدتم الخضوع له، ولا أنا من بيت كبير، بل أنا فلاح ابن فلاح من بيت صغير، يقول عليه خصومنا: إنه حقير. ونعمت الحقارة هذه! ولم أكن غنيًّا ليكون التفافكم حولي طمعًا في مال، ولا أنا ذو جاه أوزع الجاه على من يطمع فيه، ولكنكم التففتم حولي فدللتم بذلك على أنكم لا تطلبون مالًا ولا جاهًا، بل السجن في بعض الأوقات (تصفيق حاد).

أنتم أمة تلتف حول رجل لا مال عنده ولا جاه، ولا جمال أيضًا (ضحك). حقيقة أن كل ما يستهوي الناس عادة مفقود عندي، أنا مقر بذلك، وأنا أؤكد لكم وأقسم بالله وبصفاته أني ما تخيلت حتى في منامي أن شخصي الضعيف موضوع تلك الحفاوة، ولكني أعتقد أن في الأمة شعورًا تبعيًّا ونورًا إلاهيًّا هداها إلى شيء في شخصي الضعيف هو أني متمسك بمبادئها (تصفيق).

قالوا وما أكثر ما قالوا! قالوا إنكم قوم تعبدون الأشخاص (يعني ما شفتوش إلا أنا؟) (ضحك) لمَ لم تعبدوا غيري؟ هذا كلام فارغ، لا يستحق مني الرد، وهذا هو الدليل على أن نهضتكم حقيقية.

تعبت مع صحبي المخلصين، وهنا اسمحوا لي أن استطرد عن أولئك الصحب.

تعبت ولكن صُحبَتهم أنستني آلام النفي؛ لأنهم كانوا حقيقة أبناء بررة، شعرت بحبهم وأنسوني كل ما كان يمكن أن أحس به في سجني وغربتي، ولولا قِصر الوقت لشرحت لكم جميلَ عنايتهم بي، يقينًا كنت أتقوى في عزيمتي بهم، وإني أشكرهم على هذه التقوية، أنسوني آلامًا كثيرة ووجدت فيهم عوضًا كبيرًا، شكرتهم بسري هناك، وهنا أشكرهم علنًا أمام الأمة جميعًا (تصفيق حاد).

نُفِينا فماذا حصل؟ حل محلنا آخرون، فكان لهم من الأمة نفس الاحترام الذي كان لنا؛ لأنهم حلوا في المكان الذي عهدت فيه الأمة الإخلاص، حلوا فيه، ولم يكن أمامهم إلا السجن والنفي والإثم، ودلَّ ذلك على أن الأمة جميعها مستعدة إذا غاب منها سيد قام سيد (تصفيق).

جاء هؤلاء الخلق ونابوا عنا أحسن نيابة، وعُذِّبوا وأهينوا ولكنهم صبروا حتى حُكِم عليهم بالإعدام فتقبلوه بوجوه باشَّة هاتفين لمصر وللاستقلال التام (تصفيق حاد وهتاف متواصل). وعندما أُخذوا قام من خلفهم وسار سيرهم، فكان له ما كان لهم من احترام وسجن واعتقال، ثم خلفهم أسياد آخرون قاموا بعبئهم خير قيام، فتوالى قيام الأبطال مكان الأبطال، السجن يفتح أبوابه لكل حرٍّ ولكل عامل للحرية؛ دليل على تأصل النهضة فيكم وأنكم حقيقة مستعدون لأن تضحوا بكل شيء في سبيل استقلالكم، وأن نهضتكم حقيقية وأنكم تمجدون الأشخاص الذين يتمسكون بمبادئكم مهما كانوا، وكنت وأنا في منفاي عندما أرى هذه الوثبات أقول: لقد تمت مأموريتي واستقلت البلاد (هتاف لحياة الرئيس). فأجاب معاليه هاتفًا: «لتحيا جميع الوفود التي خلفت سعدًا في مكان سعد» فردد الجميع هذا الهتاف.

نعم إنهم عُذِّبوا وأهينوا وسجنوا، وأخيرًا وُجِد من يعيرهم بالسجن والنفي!

عابوا عليهم أن يســجنوا، عابوا عليهم أن يهانوا، وقالوا بطولة كفارغ بندق. بئست هذه الكلمة! لا معنى للبطولة إلا أن يقتحم الشخص الأخطار مع كونه عالمًا بأنها أخطار، ويتحملها برباطة جأش وثبات جنان كما تحملها هؤلاء الذين كانوا معي، وأشــهد الله أني كنت آخرهم، فهم أبطالنا وهــم أبطال الأمة، وهم الذين يجب أن ترفع لهم الأعلام وأن يُشاد بذكرهم (تصفيق).

وإني أؤكد لكم أن كل ما يظهر مني من عمل صالح فهو باشــتراكهم، وربما كان فيهــم من هو صاحب الفكرة الصالحة لأني ضعيف بشــيخوختي في وســط أولئك الشــبان القديرين، فصاح صائح: «ليحيــا التواضع.» فردَّ الرئيس قائلًا: «أنا لا أعرف الكذب ولو في التواضع.» إني أقول الحق حتى لو كان فيه فخر لنفسي، إني لا أخشى في الحق لومة لائم، ولا أخشى الجرائد.

إني كنت أقرأ قبل كل الجرائد جرائد المخالفين، وأُسَــرُّ كل السرور بكذبها، وأحمد الله لأنهم لم يجدوا ضد إخواني حقًّا يعيبونهم عليه، لأنه لا أسَرَّ للنفس من أن ترى خصمها منغمسًا في الكذب والرذيلة.

لقد فاتني أن أشكر الوفود، ولكن هل أنتم في حاجة إلى شكر أُبديه؟ لا نبديه لكم فلسان الحال أفصح من بياني (تصفيق حاد وهتاف متواصل).

* * *

المصادر والمراجع

١. باللغة العربية

- القرآن الكريم
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر ـ بيروت، ٢٠١٦.
- أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج٣ صدمة الحداثة، دار العودة ـ بيروت، ط١، ١٩٧٨.
- أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد ـ الجمهورية العراقية، (وزارة الثقافة والإعلام، سلسة الكتب المترجمة «١٤»)، ١٩٨٠.
- إسحق أديب، الدرر (وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر)، جمع عوني إسحق، المطبعة الأدبية ـ بيروت، ١٩٠٩.
- أمين أحمد:
- بروطون فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٣.
- البستاني بطرس، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، حياتهم ـ آثارهم ـ نقد آثارهم، دار نظير عبود، د ت.
- البشري عبد العزيز:
  * قطوف البشري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.
  * المختار، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١٤.
- البكري محمد توفيق:
  * سحر البلاغة وهو المختار من الكتب الثلاثة صهاريج اللؤلؤ، فحول البلاغة، أراجيز العرب، ترتيب وشرح عثمان شاكر، مطبعة الشباب ـ القاهرة، ١٩٢٦.

* فحول البلاغة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.

- بليث هنريش، «الاستفاضة أو الإسهاب Amplification»، ترجمة محمد الشرقاوي ومراجعة عماد عبد اللطيف، ضمن موسوعة البلاغة، تحرير توماس أ. سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٦. ج١.

- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي (بيروت ـ الدار البيضاء)، ط١، سبتمبر ١٩٩١.

- الجاحظ أبو عثمان:

* البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط٩، ١٩٩٨، ج٢.

* كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٦٥، ج٣.

- الحوفي محمد، فن الخطابة، نهضة مصر، د ت.

- الخولي أمين، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط١، سبتمبر ١٩٦١.

- الرافعي عبد الرحمن:

* الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي، النهضة المصرية ـ القاهرة، ط٢، ١٩٤٩.

* مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مطبعة الشرق، ط١، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م.

- الرصافي معروف:

* محاضرات الأدب العربي، مطبعة العراق ـ بغداد، ١٩٢١.

* نفح الطيب في الخطابة والخطيب، مطبعة الأوقاف الإسلامية ـ دار الخلافة العلية، ط١، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م.

- الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م. ج١.

- سبيلا محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

- شـاروبيم ميخائيل، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤، ج٤.
- الشرتوني سعيد:
* «البيان العربي والبيان الإفرنجي»، مجلة المقتطف، رقم العدد ٤، بتاريخ ١ أبريل ١٩٠٢.
* الغصن الرطيب في فن الخطيب، المطبعة الأدبية ـ بيروت، ١٩٠٨.
- شفيق أحمد، مذكراتي في نصف قرن، مطبعة مصر، ط١، ١٣٥٢هـ/ ١٨٩٢م، ج١.
- شـيخو لويـس وإدّه جبرائيـل، علـم الأدب، الجزء الثاني فـي علم الخطابـة، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ١٨٩٠.
- شيخو لويس:
* علم الأدب، الجزء الأول في علم الإنشـاء والعروض، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ط٢، ١٨٩٧.
* علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت، ط٣، ١٩٢٦.
- صادق شكري، القول المنتخب في صناعة إنشاء العرب، المطبعة العامرة المليجية، ١٣٢٧هـ.
- الطهطـاوي رفاعة رافع، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق ـ القاهرة، ٢٠١٠، ج٢.
- عبيـد حاتـم، من الخطابة إلـى تحليل الخطاب: مفاهيـم خطابية من منظـور جديد، رؤية ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٨.
- العقاد عباس محمود:
* رجال عرفتهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٣.
* سعد زغلول سيرة وتحية، مطبعة حجازي ـ القاهرة، دون تاريخ.
- علي محمد كرد:
* أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٢. ج١.
* رسائل البلغاء، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، ط٣، ١٩٤٦.
* القديم والحديث، مؤسسة هنداوي ـ المملكة المتحدة، ٢٠٢٠.

- العمري محمد:

* البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٢.

* في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (الخطابة في القرن الأول نموذجا)، أفريقيا الشرق ـ الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢.

* المحاضرة والمناظرة، في تأسيس البلاغة العامة مواجهة بين زمن الجرجاني وزمن القزويني، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٧.

- عيسى صلاح، هوامش المقريزي: حكايات من مصر، المجموعة الثانية، مطبوعات القاهرة، ط١، ١٩٨٣.

- فؤاد محمود، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٤.

- فياض نقولا، الخطابة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٥.

- كامل علي فهمي، مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعا (سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية)، مطبعة «اللواء» ـ مصر، ط١، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨ م، ج١.

- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ط٣، ١٩٩٧. ج٢.

- المجداوي عادل، «الأبعاد النقدية والبلاغية في مشروع البلاغة الرحبة لمحمد مشبال»، ضمن كتاب البلاغة في أعمال محمد مشبال (حوارات قراءات شهادات)، إعداد وتنسيق عبد الفضيل ادراوي ومحمد البقالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي تطوان، ط١، ٢٠٢١. [صص: ١٦٣ ـ ٢٠٢].

- المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق ـ القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

- مشبال محمد:

* «الاستعارة بين المقاربتين الخطابية والجمالية (في نقد الخطاب البلاغي العربي

الحديث)»، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الرابع عشر، خريف/ شتاء ٢٠١٩، الرباط ـ المغرب.

* «البلاغة ومقولة الجنس الأدبي»، عالم الفكر (الكويت)، ع١، مج ٣٠، يوليو ـ سبتمبر، ٢٠٠١.

* أسرار النقد الأدبي: مقالات في النقد والتواصل، مكتبة سلمى الثقافية ـ تطوان، ط١، ٢٠٠٢.

* البلاغة والأدب: من صور اللغة إلى صور الخطاب، دار العين ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

* البلاغة والسرد... جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب جامعة عبد المالك السعدي (مطبعة الخليج العربي) ـ تطوان، ٢٠١٠.

* خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، كنوز المعرفة ـ عمان، ط١، ٢٠١٥.

* عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث: نحو بلاغة موسعة، كنوز المعرفة ـ الأردن، ط١، ٢٠٢٠.

* في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، كنوز المعرفة، ط١، ٢٠١٨.

* محاضرات في البلاغة الجديدة، الرافدين ـ لبنان/ بيروت، ط١، ٢٠٢١.

- المقدسي أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٧٧.

- المودن حسن، «حجاجية المجاز والاستعارة»، الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، مجموعة من المؤلفين، تحرير وإشراف حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر ـ وهران)/ دار الروافد الثقافية ـ ناشرون (لبنان)، ط١، ٢٠١٣، ج٢.

- موسى سلامة:

* أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٢.

* البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي ـ القاهرة، ٢٠١١.

- النديم عبد الفتاح (جمع)، سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم، المطبعة الجامعة بمصر، سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م.
- النديم عبد الله، التنكيت والتبكيت، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم إبراهيم الجميعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- هيكل محمد حسين، ثورة الأدب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٢.
- الولي محمد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان ـ الرباط، ط١، ٢٠٠٥.
- اليازجي ناصيف، مجموع الأدب في فنون العرب، طبع في بيروت، ١٨٥٥.

٢. باللغة الأجنبية

- Amossy Ruth:
  * L'argumentation dans le discours, Armand Colin, 2016.
  * La présentation de soi. Ethos et identité verbale, Presses Universitaires de France, 2010.
- Bauman Richard, «Language, identity, performance». Pragmatics 10 (1). 1 - 5, 2000.
- Bruner Lane, «Rhetorical Theory and the Critique of National Identity Construction», in National Identities, 7: 3, 309 - 327, Routledge - London, 2005.
- Castells Manuel, The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture Volume II, Second Edition (Information Age Series), Wiley - Blackwell, 2010.
- Charaudeau Patrick:
  * «Pathos et discours politique» , in Rinn M. (coord.) , Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

* «Le charisme comme condition du leadership politique», Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication, n°7, 2015., 2015.

- Charteris - Black Jonathan, Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor, 2nd ed, Palgrave Macmillan UK, 2011.
- Genette Gérard, «La rhétorique restreinte» , In: Communications, 16, 1970. Recherches rhétoriques. [pp. 158 - 171].
- Grad Héctor & Martín Rojo Luisa, «Identities in discourse» (An integrative view). In: Analysing Identities in Discourse, Edited by Rosana Dolón & Júlia Todolí, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2008.
- Jasinski james, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, sage - London, New Delhi, 2001.
- Kauffman Charles and Parson Donn W, «Metaphor and Presence in Argument». In: Argumentation Theory and the Rhetoric of Assent By David Cratis Williams and Michael David Hazen. University Alabama Press, Tuscaloosa, 1990.
- Kerbrat-Orecchioni Catherine, «Système linguistique et ethos communicatif», Cahiers de praxématique [En ligne], 38 | 2002, document 1, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 02 mai 2019. URL: http://journals. openedition. org/praxematique/540.
- Kövecses Zoltán, Metaphor: A Practical Introduction, Oxford University Press; 2e ed. (2010).
- Kroskrity Paul V, «Identity». Journal of linguistic anthropology 9 (1 - 2). 111 - 114, 1999.
- Lakoff George and Johnson Mark, Metaphors we live by, The university of Chicago press, Chicago and London, 1980.

- Mayaffre Damon , «Dire son identité politique», Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 66 | 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 12 décembre 2020. URL: http://journals. openedition. org/cdlm/119 ; DOI: https://doi. org/10. 4000/cdlm. 119.
- Miller Carolyn, «Genre as Social Action». in: Genre And The New Rhetoric. Aviva Freedman and Peter Medway, eds. Critical Perspectives on Literacy and Education. London: Taylor & Francis, 1st Edition 1994.
- Musolff Andreas:
  * Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe, PALGRAVE MACMILLAN - New York, 2004.
  * Metaphor, nation and the holocaust: the concept of the body politic, Routledge (Taylor & Francis) New York, 2010.
- Patel Abdulrazzak, The Arab Nahdah The Making of the Intellectual and Humanist Movement, Edinburgh University Press (Studies in Modern Arabic Literature), 2013.
- Perelman Chaim & Olbrechts - Tyteca Lucie, The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson & Purcell Weaver, University of Notre Dame Press – LONDON, 2 sd ed, 1971.
- Perelman Chaïm:
  * l'Empire Rhetorique: Rhetorique Et Argumentation, Bibliotheque Des Textes Philosophiques, Paris, 1977.
  * The New Rhetoric and the Humanities (Essays on Rhetoric and its Applications) , translated by William Kluback, D. REIDEL, Dordrecht – Holland, 1979.
  * The Realm of Rhetoric, translated by William Kluback, University of Notre Dame Press – LONDON, 1st edition, 1982.

- Plantin Christian, «L'argumentation dans l'émotion». In: Pratiques: linguistique, littérature, didactique, n°96, 1997. Enseigner l'argumentation.
- Plett Heinrich, Literary Rhetoric: Concepts - Structures – Analyses, (International studies in the history of rhetoric; v. 2) Brill, LEIDEN - BOSTON 2010.

*   *   *

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة



البلاغة والهوية في عصر النهضة العربية الحديثة

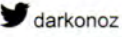
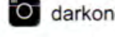
لا يكتفي هذا الكتاب بالقبض على السـؤال البلاغي المرتبط بماهية البلاغة بل يتجاوزه إلى بحث دوافع طرحه، كما يبني مسـار بحثه على خطين متفاعلين: خط المعرفة المحضـة في مسـتواها الإبسـتمولوجي وخط السـياق الحضـاري المحيط بالنص في مسـتواه الأيديولوجي. كما لا ينشـغل بتعريف الهوية ضـمن المقاربة الماهوية، وفي مقابل ذلك يسـتنبط مفهومها انطلاقا من الخطاب العربي في عصر النهضة تنظيرا وممارسة، باعتماد مدونة تجمع بين النصوص النقدية والتنظيرية والنصوص الخَطابية، وبالتركيز على الإستراتيجيات التي يبني بها الكتاب والأدباء والخطباء الهوية الجماعية.



دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع

هاتف: 00962 6 4655877 خلوي: 00962 79 5525 494

www.darkonoz.com, E-mail: dar_konoz@yahoo.com




darkonoz.almarefa darkonoz darkonoz





ISBN 992349083-9